MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80173-4

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

BRAUN, FRANZ

TITLE:

HYMNEN BEI NONNOS VON PANOPOLIS

PLACE:

KONIGSBERG I. PR.

DATE:

1915

Master Negative #

91-80173-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88N73
DB

Braun, Franz, 1891-
Hymnen bei Nonnos von Panopolis. Inaugural-dissertation ... von Franz Braun ... Königsberg i. Pr., Hartung, 1915.
62 p. 22 cm.

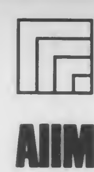
Thesis, Königsberg.

52550

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm
REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-14-91
INITIALS M. B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

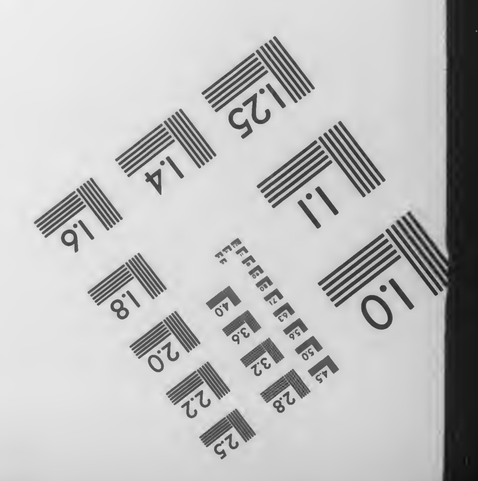
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

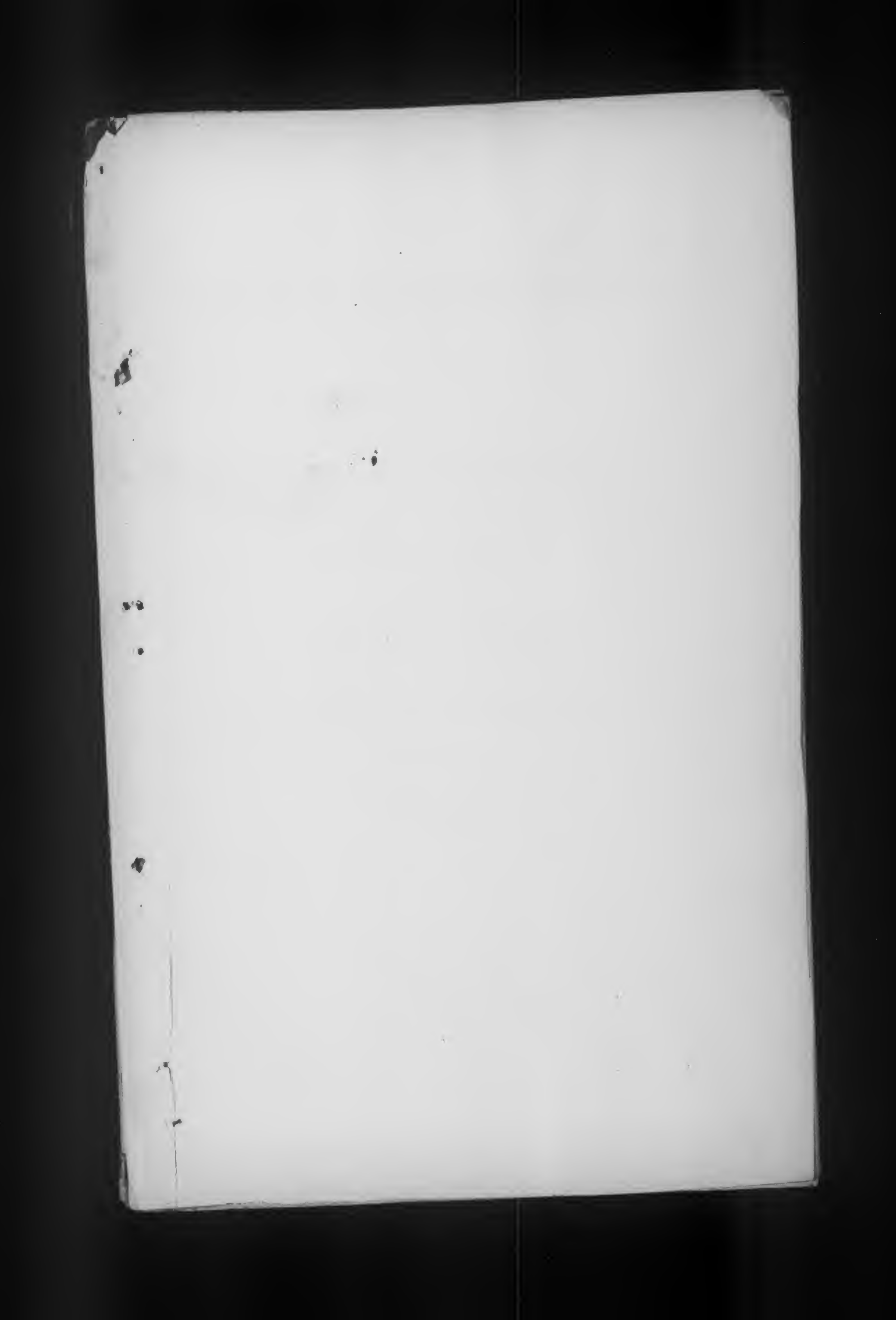


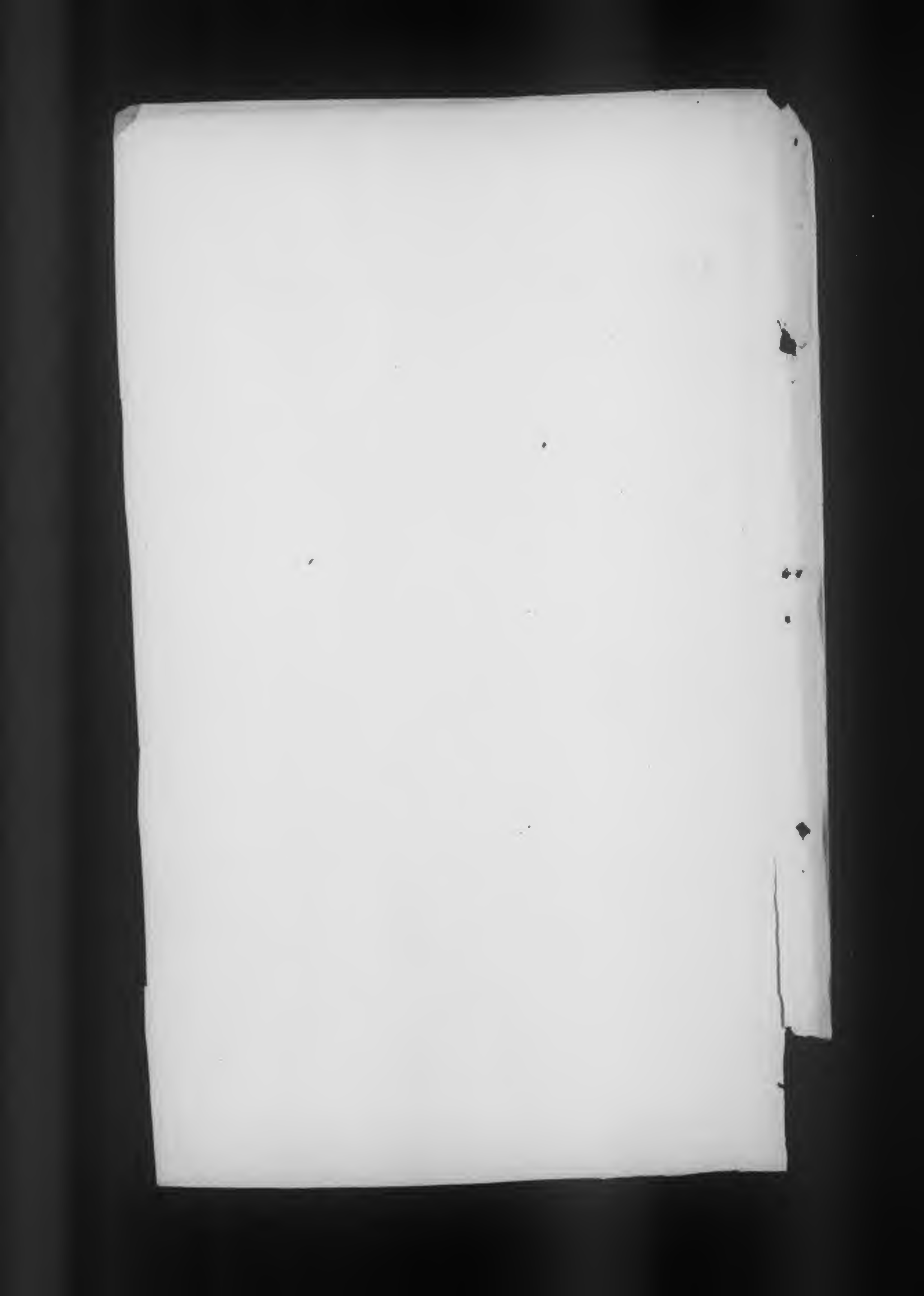
88N73 IIB

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY







Univ. Exchange.

AUG 5 1921

Hymnen bei Nonnos von Panopolis.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der

Philosophischen Fakultät

der

Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr.

eingereicht von

Franz Braun

aus Königsberg.

Königsberg i. Pr.

Hartungsche Buchdruckerei.

1915.

Gedruckt mit Genehmigung
der Philosophischen Fakultät der Albertus-Universität
zu Königsberg i. Pr.

Referent: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. O. Rossbach.

8A173
DB

Sept 16, 1921 E.M.

Herrn Prof. Dr. Richard Wuensch

in Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

Nonnos von Panopolis, der Dichter der Dionysiaka und der Paraphrase des Johannesevangeliums, ist insbesondere in früheren Jahren auf seine Sprache, seinen Versbau, seine Entlehnungen zumal aus Homer und Kallimachos vielfach untersucht worden.[1]) Ein wesentlich neues Moment brachte daher Dilthey hinein, als er 1872 in dem Wortschatz magischer Gedichte Beziehungen zu den Werken des Nonnos aufwies und hierbei zuerst die Tatsache aufdeckte, dass der Dichter seinem grösseren Werke richtige Hymnen einverleibt hat.[2]) Damit war die Frage gegeben: welcher Art sind diese Stücke, in welcher Beziehung stehen sie nach Stil, Inhalt und Wortwahl zu den übrigen griechischen und lateinischen Hymnen? Eine Frage, die bisher nicht beantwortet worden ist. Aber gerade nachdem in unseren Tagen die Untersuchung über die eigentümliche Art dieser besonderen Stilgattung durch die weitgreifenden Arbeiten von Norden und Wuensch[3]) an einem gewissen Ruhepunkte angelangt ist, erscheint es angezeigt, den Hymnenstil des Nonnos zu betrachten.

1) Vgl. Engelmann-Preuss, Biblioth. script. class. I 524 f.; Klussmann, Biblioth. script. class. I 2, 97; Ludwichs Ausgabe der Dionysiaka, Praefatio XVIII ff.

2) Rhein. Mus. XXVII 375 ff.; besonders S. 385 f.

3) Agnostos Theos, 1913. Artikel ,Hymnus' bei P(auly-) W(issowa) IX 140 ff.

Indessen tritt uns hier innerhalb eines vollständig epischen Werkes eine Schwierigkeit entgegen, auf die ein jeder zu stossen scheint, der sich mit der Hymnenlitteratur überhaupt beschäftigt: die Frage nach der genauen Definition des Hymnus und nach seiner Abgrenzung gegenüber ähnlichen Dichtungsarten, speziell bei Nonnos: nach der Abgrenzung hymnenartiger Partien gegenüber nicht eigentlich hymnenartigen Stücken des ganzen Werkes. Denn nicht nur dass, wie bekannt, die auf uns gekommene Hymnenlitteratur ihrer Entstehungszeit nach in zwei von einander abweichend gebaute Gruppen zerfällt, in eine vorchristliche, deren Hauptvertreter die homerischen Hymnen und die des Kallimachos sind, und eine jüngere aus nachchristlicher Zeit, in welcher die orphischen und magischen Hymnen eine Hauptrolle spielen: vor allem hat der Hymnus mit seiner — nicht immer gleichmässig gewahrten — dreiteiligen Form (Anrufung, erzählender oder lobender Mittelteil und kurze Bitte) Beziehungen zu allen Lobliedern[1]) sowohl wie zu dem einfachen Gebet, dessen Entwickelung und typische Komposition von der des sogen. Hymnus eingestandenermassen nur schwer zu trennen ist.[2]) Ein Überblick über die Hymnenforschung bis zum heutigen Tage zeigt sogar, dass sie, die erst mit dem Beginn des neuen Jahrhunderts

1) Über die Abgrenzung des Hymnus vom Enkomion handelt G. Fraustadt, Encomiorum in litteris Graecis usque ad Romanam aetatem historia, Lpz. 1909, S. 9 f. 13. 15.

2) Vgl. Fr. Adami, De poetis scaenicis Graecis hymnorum sacrorum imitatoribus, Jahrbb. f. kl. Philol. Sbd. XXVI (1901) 215 ff.; R. Wuensch, Ein Dankopfer an Asklepios, Archiv f. Religionswissenschaft VII (1904) 97 ff.; K. Ziegler, De precationum apud Graecos formis qu. s., Diss. Kbg. 1905, S. 6; K. Buchholz, De Horatio hymnographo, Diss. Kbg. 1912, S. 3.

eifriger einsetzte, ihren Ursprung in der vor Mitte des vorigen beginnenden Gebetsforschung hat.

Denn als v. Nägelsbach in seinem 1840 erschienenen Buche über Homerische Theologie den Anfang mit einer gründlicheren Untersuchung über das Gebet von Menschen zu Göttern machte (S. 187 ff.),[1]) wies er bereits auf den liturgisch feststehenden dreiteiligen Typus des Gebets hin: 1. Anrede, bei der es darauf ankam, den richtigen Namen zu nennen, 2. Begründung des Anspruchs, 3. die eigentliche Bitte. Unter seinen Nachfolgern auf diesem Gebiete[2]) hat zuerst Schömann den Hymnus vom allgemeineren Gebet unterschieden,[3]) bis dann Adami a. a. O (213 ff.) zum ersten Male die spezifischen Merkmale des Hymnus zusammenfasste und dadurch trotz Karl Ausfeld[4]) die Stilgattung des Hymnus für die Folgezeit in den Vordergrund der Stilforschung stellte.[5])

1) 3. Aufl. besorgt von Autenrieth 1884.

2) E. v. Lasaulx, Über die Gebete der Griechen und Römer, Ind. lect. Würzb. 1842; K. Fr. Hermann, Lehrbuch der griechischen Antiquitäten II² (1858) 114 ff.

3) Griechische Altertümer II (1859) 232 ff.; 4. Aufl. von Lipsius, S. 266 ff.

4) De Graecorum precationibus quaestiones. Jahrbb. f. kl. Philol. Sbd. XXVIII (1903) 503 ff.: ohne Berücksichtigung der Hymnen, aber mit Einschluss der Carmina magica.

5) Ausser den schon genannten Arbeiten von Wuensch, Ziegler, Buchholz, Norden s. Jul. Stenzel, De ratione quae inter carminum epicorum prooemia et hymnicam poesin Graecorum intercedere videatur, Diss. Bresl. 1908; G. Appel, De Romanorum precationibus, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb VII 2 (1909). — Kleinere Beiträge von: Joh. Classen, Beobachtungen über den Homerischen Sprachgebrauch (1867) 5 ff.; Gindersleeve, Americ Journal IX (1888) 145; O. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen I (1887) 556 Anm 44; A. Dieterich, Rhein. Mus. XLVIII (1893) 282 Anm. 2; O. Crusius, Die delphischen

So haben wir denn allmählich ein reiches Bild von der Kompositionsform und den besonderen Merkmalen der Hymnendichtung erhalten, und zugleich ist uns durch den zuletzt erschienenen Artikel von Wuensch eine Übersicht über die gesamte bisherige Hymnenüberlieferung gegeben.[1]) Aus dieser Zusammenfassung ersieht man, dass nicht nur einzelne als gesonderte Dichtungen verfasste Götterlieder die Merkmale des Hymnus tragen, sondern dass auch in andersartige Werke hymnenartige Stücke eingefügt sind (162 ff., 179). Für die griechischen Tragödien und Komödien hat den Nachweis Adami a. a. O. zu führen begonnen, aus der römischen Litteratur gerade für die Epen Appel a. a. O., bes. S. 47 ff.

Die hymnenartigen Partien bei dem Epiker Nonnos, deren Erklärung wir uns nunmehr zuwenden, gewinnen an Interesse nicht nur durch den schon oben berührten Umstand, dass sich in ihrem Wortschatz Homer und Kallimachos vereinigen, sondern vor allem weil bis zur Zeit des Nonnos die orphischen und magischen Gesänge in Blüte standen. Es wird also insbesondere darauf zu achten sein, inwieweit in jenen Stücken Entlehnungen aus der vor- und nachchristlichen Hymnenlitteratur vorliegen.

Ich bespreche zunächst die drei bereits von Dilthey erkannten Hymnen; es folgen einige weitere, meist kleinere, Stücke.

Hymnen, Philologus LIII (1894) Sbd. S. 21 f. Anm. 31 und 39; H. Usener, Götternamen (1896) S. 336; Fr. Marx, Lucilius II (1905) S. 12.

1) Auf Spuren und Reste älterer Hymnen hat hingewiesen O. Rossbach, Epica, Jahrbb. f. kl. Philol. 143 (1891) S. 84 ff., bes. Anm. 7. — Antike Anweisungen für Hymnendichtung, soweit sie die Topoi betreffen, s. bei dem dort herangezogenen Menander Rhetor *περὶ ἐπιδεικτικῶν*, Rhet. Gr. Spengel III 333 ff. (cap. 1, 2).

I.

40, 369—410.

An Herakles Helios Astrochiton.

Nachdem die Inder in einer Seeschlacht vollständig besiegt sind, lässt Nonnos den siegreichen Dionysos im 40. Buche nach Arabien und Syrien zurückkehren. Er gelangt so nach Tyros, der Hauptstadt Phöniziens, und richtet V. 369—410 ein Lied an den Gott der Stadt, den Nonnos Herakles Helios Astrochiton nennt.[1])

Ἀστροχίτων Ἥρακλες, ἄναξ πυρός, ὄρχαμε κόσμου,[2])
370 Ἠέλιε, βροτέοιο βίου δολιχόσκιε ποιμήν,
ἱππεύων ἑλικηδὸν ὅλον πόλον αἴθοπι δίσκῳ,
υἷα χρόνου λυκάβαντα δυωδεκάμηνον ἑλίσσων,
κύκλον ἄγεις μετὰ κύκλον· ἀφ' ὑμετέροιο δὲ δίφρου
γήραϊ καὶ νεότητι ῥέει μορφούμενος αἰών·
375 μαῖα σοφῆς ὠδῖνος ἀμήτορος εἰκόνα Μήνης
ὠδίνεις τριέλικτον, ὅτε δροσόεσσα Σελήνη
σῆς λοχίης ἀκτῖνος ἀμέλγεται ἀντίτυπον πῦρ,
ταυρείην ἐπίκυρτον ἀολλίζουσα κεραίην·
παμφαὲς αἰθέρος ὄμμα, φέρεις τετράζυγι δίφρῳ
380 χεῖμα μετὰ φθινόπωρον, ἄγεις θέρος εἶαρ ἀμείβων.
νὺξ μὲν ἀκοντιστῆρι διωκομένη σέο πυρσῷ

1) Vgl. V. 369 f. 408. 413. 423.

2) Ich gebe in diesem und den folgenden Zitaten den Text nach Ludwichs trefflicher Ausgabe. Auf mir notwendig erschienene Änderungen weisen die Anmerkungen hin, in welchen auch die wichtigeren abweichenden Lesungen angegeben werden.

χάζεται ἀστήριχτος, ὅτε ζυγὸν ἄργυφον ἕλκων
ἀκροφανὴς ἵππειος ἱμάσσεται ὄρθιος αὐχήν,
σεῖο δὲ λαμπομένοιο φαάντερον οὐκέτι λάμπων
385 *ποικίλος εὐφαέεσσι χαράσσεται ἄστρασι λειμών,*
χεύμασι δ᾽ ἀντολικοῖο λελουμένος Ὠκεανοῖο
σεισάμενος γονόεσσαν ἀθαλπέος ἰκμάδα χαίτης
ὄμβρον ἄγεις φερέκαρπον, ἐπ᾽ εὐώδινι δὲ Γαίῃ
ἠερίης ἠῷον ἐρεύγεαι ἀρδμὸν ἐέρσης,
390 *καὶ σταχύων ὠδῖνας ἀναλδαίνεις σέο δίσκῳ*
ῥαίνων ζῳοτόκοιο δι᾽ αὔλακος ὄμπνιον ἀκτήν.
Βῆλος ἐπ᾽ Εὐφρήταο, Λίβυς κεκλημένος Ἄμμων,
Ἆπις ἔφυς Νειλῷος, Ἄραψ Κρόνος, Ἀσσύριος Ζεύς·
καὶ ξύλα κηώεντα φέρων γαμψώνυχι ταρσῷ
395 *χιλιετὴς σοφὸς ὄρνις ἐπ᾽ εὐόδμῳ σέο βωμῷ*
φοίνιξ, τέρμα βίοιο φέρων αὐτόσπορον ἀρχήν,
τίκτεται ἰσοτύποιο χρόνου παλινάγρετος εἰκών,
λύσας δ᾽ ἐν πυρὶ γῆρας ἀμείβεται ἐκ πυρὸς ἥβην·
εἴτε Σάραπις ἔφυς, Αἰγύπτιος ἀννέφελος Ζεύς,
400 *εἰ Κρόνος, εἰ Φαέθων πολυώνυμος, εἴτε σὺ Μίθρης,*
Ἠέλιος Βαβυλῶνος, ἐν Ἑλλάδι Δελφος Ἀπόλλων,
εἴτε Γάμος, σκιεροῖς ὃν Ἔρως ἔσπειρεν ὀνείροις
μιμηλῆς τελέων ἀπατήλιον ἵμερον εὐνῆς,
ἐκ Διὸς ὑπνώοντος ὅτε γλωχῖνι μαχαίρης
405 *αὐτογάμῳ σπόρον ὑγρὸν ἐπιξύσαντος ἀρούρης*
οὐρανίαις λιβάδεσσιν ἐμαιώθησαν ἐρίπναι,
εἴτε σὺ Παιήων ὀδυνήφατος, εἰ πέλες Αἰθὴρ
ποικίλος, Ἀστροχίτων δὲ φατίζεαι — ἐννύχιοι γὰρ
οὐρανὸν ἀστερόεντες ἐπαυγάζουσι χιτῶνες —·
410 *οὔασιν εὐμενέεσσιν ἐμὴν ἀσπάζεο φωνήν.*

---

395 *χιλιέτης* Hss Ludwich, *χιλιετής* die übrigen; vgl. Kommentar S. 19 f.

402 *εἴτε γάμος σκιεροῖσιν* Laurent. Vindobon., verbessert von Falkenburg, Köchly; vgl. Komm. S. 21 f.

405 *ἀρούρης* Hss, Ludwich schlägt vor *ἀρούρῃ*; vgl. Komm. S. 25.

369 f. 'Herakles im Sternenkleide, Beherrscher des Feuers, Gebieter der Welt, Helios, weithin wirkender Hirte des menschlichen Lebens.'

Mit dieser wortreichen Anrede, welche die wichtigsten Namen und Haupteigenschaften des angerufenen Gottes nach dem Muster der Hymnen enthält, beginnt Dionysos seine Ansprache; vgl. Adami a. a. O. 221 ff., Ausf(eld) 521 ff., Buchh(olz) 7 ff. In der Vereinigung der Namen Herakles Helios bringt Nonnos das Beispiel eines eigenartigen Synkretismus, für den wir mancherlei Belege haben; vgl. Jessen bei PW VIII 73 unter Helios, s. bes. Hym. orph. 12 Abel und IG IV 760, 8; darüber dass die Griechen gerade den Hauptgott von Tyros, obwohl er die Eigenschaften des Sonnengottes hatte, Herakles nannten, während er bei den dortigen Phöniziern den Namen Melkart führte, geben weitere Zeugnisse Aufschluss; vgl. Furtwängler in Roschers myth. Lex. I 2136, Stoll ebd. II 2632 ff., E. Meyer ebd. II 2650. Das Hauptinteresse aber richtet sich auf das beigefügte *ἀστροχίτων*, das Nonnos nicht allein als Epitheton sondern, wie die Verse 408. 413. 423 zeigen, auch als Nomen verwendet. Als Epitheton ist *ἀστροχίτων* bereits an anderen Stellen überliefert, vgl. Kallim. frg. 107 Schneider *πόλῳ ἀστροχίτωνι*, Wess(ely Griech.) Z(auber-) P(apyri) 30 Diana 31 *αὐλάζουσα Σελήνη ἀστροχίτων*,[1]) Argon. orph. 513 Abel

---

1) Die von Wessely in der Vorrede aus den Papyri herausgezogenen Einzelgesänge gebe ich nur nach den Zahlen der Vorrede an. Im übrigen zitiere ich, da die Gesamtausgabe der Papyri magicae zur Zeit noch nicht veröffentlicht ist, in erster Reihe nach B. Kuster (De tribus carm. Paris. mag., Diss. Kbg. 1911) und wo dieser versagt nach Wessely; neben die Zahlen des letzteren füge ich bei den Londoner Papyri das Zitat aus der Ausgabe Kenyons und weiterhin bei denjenigen Einzelhymnen, die Wessely nicht in der Vorrede

μήνη δ' ἀστροχίτων, ebd. 1028 *νὺξ ἀστροχίτων* —, und nach den Zeugnissen des Nonnos war der Gott von Tyros in der Tat mit einem Sternenmantel geschmückt (V. 416, 577 f.); aber es muss doch betont werden, dass der Dichter selbst V. 408 f. — und zwar ganz nach dem Typus der Hymnen (Adami 224) — zu erklären versucht, aus welchem Grunde der Gott ausser vielen anderen Namen auch den an dieser Stelle ausdrücklich als solchen hervorgehobenen Namen Astrochiton führt:

ἐννύχιοι γὰρ
οὐρανὸν ἀστερόεντες ἐπαυγάζουσι χιτῶνες.

Demnach ist Astrochiton eine Sonderbezeichnung für den Lichtgott von Tyros; er trägt diesen Beinamen, weil ihm als Gott auch des Nachthimmels oder des Sternenlichts das Sternengewand gehört.[1])

Die so benannte Gottheit wird von dem Dichter in der Anrede als *ἄναξ πυρός* bezeichnet; diese Wortverbindung findet sich anderswo nicht; *ἄναξ* allein wird häufig in den Anrufungen verwendet, vgl. Ausf 521 ff. — Das homerische *ὄρχαμος* mit *κόσμου* vereinigt lesen wir erst hier; doch vgl. Hym. mag. Kuster 1, 10 *δέσποτα κόσμου* (an Helios); Abel 1, 8 *πάτερ κόσμοιο*; ebd. 2, 2, 12 *κοίρανε κόσμου*; Hym. orph. 8, 16 *δέσποτα κόσμου* (an Helios); Proklos 1, 6 Abel (Anhang der Orphica): *κόσμου κύκλον ἔχων* (an Helios). — Die beliebte Anrede *ποιμήν* findet sich für

---

abgedruckt hat, möglichst die Stelle aus Abels Ausgabe (Anhang der 'Orphica', S. 286 ff); die Hymnen aus den Berliner Papyri Partheys zitiere ich allein nach Abel.

1) R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt (München 1910), verbindet die Bezeichnung des Gottes mit der verbreiteten Vorstellung von dem Sternenmantel, den der höchste Himmelsgott trägt, so S. 92f. 255ff. 540f.; vgl. dazu Dion. 40,416.

Helios nur bei Nonnos, z. B. 27, 8 f.; vgl. Bruchmann, Epitheta deorum quae apud Graecos poetas leguntur, u. Helios. Dem hinzugefügten Epitheton *δολιχόσκιος* — seit Homer in der Bedeutung 'langschattig' bekannt — muss der Dichter einen neuen Begriff beigelegt haben, da er die homerischen Epitheta wohl kühn aber niemals unpassend verwertet und sich hierbei oft absichtlich bemüht, durch Neuerungen seine Eigenart hervorzukehren; vgl. Aug. Kreutz, Beitrag zu der Charakteristik des Nonnos von Panopolis in dem Gebrauche der Epitheta, Progr. Danzig 1875, S. 12f. So scheint er auch in diesem Falle von sich aus dem altüberlieferten Worte eine besondere erweiterte Bedeutung gegeben zu haben: etwa im Sinne von 'weithin reichend', 'weithin wirkend', wie er 11, 499 schreibt: *ὄρθριον οἰγομένοιο ῥόδου δολιχόσκιον ὀδμήν.*

371—374. 'Der du in kreisender Bahn mit glänzender Scheibe über den ganzen Himmel fährst und wälzest den Sohn der Zeit, das zwölfmonatige Jahr, Kreis ziehst du auf Kreis. Von deinem Wagen fliesst Alt und Jung die Lebensdauer zu, sich für beide gestaltend.'

Der Dichter beginnt die Wirkungen und Kräfte des angerufenen Gottes in mannigfachen Wendungen zu preisen. Die ersten Verse schildern ihn als den Urheber des jährlichen Zeitenlaufes; zu *ἱππεύων ἑλικηδὸν ὅλον πόλον αἴθοπι δίσκῳ | υἷα χρόνου λυκάβαντα δυωδεκάμηνον ἑλίσσων* vgl. Hym. mag. Kuster 1, 3 *αἰθερίοισι τρίβοισι μέγαν πόλον ἀμφὶς ἑλίσσων*; Wess ZP 29 Hermes 5 f. (= Kenyon ZP 78, 404 ff.) *αἰθέριον δρόμον εἱλίσσων ὑπὸ τάρταρα γαίης | ἥλιον ἡνιοχῶν κόσμου τ' ὀφθαλμὲ μέγιστε*; vgl. auch den Vers des Aelius Nikon, der Eurip. Phoen. 3 nachahmt:

Ἥλιε, θοαῖς ἵπποισιν εἱλίσσων φλόγα.[1]) — *δίσκος* zur Bezeichnung der Sonne selbst s. Wess ZP 45, 34 f. *ἀνελθόντος τοῦ ἁγίου δίσκου*; die Form der Sonne und des Mondes hat schon Plutarch *δίσκος* genannt: de placitis philosophorum 2 pg. 890 F u. 891 A. *λυκάβας* steht für *ἔτος*; vgl. Hom. Od. 14, 161 u. 19, 306; *δυωδεκάμηνος* bringt zuerst Hesiod Op. 752 *παῖδα .... δυωδεκάμηνον*; Homer kennt nur *δυώδεκα* und *δυωδέκατος*. Nonnos hat hier entsprechend der Hymnenkomposition nach der Anrede das Partizipium verwendet: *ἱππεύων — ἑλίσσων*; vgl. Dieterich a. a. O., Adami 243, 246, Norden 166 ff. — Durch seine regelmässigen Fahrten über den Himmel tut Helios zugleich das Alter der einzelnen Menschen fortlaufend kund; Nonnos sagt *ἀφ' ὑμετέροιο δίφρου ῥέει αἰών*; *ὑμέτερος* an Stelle von *σός* wegen des Metrums, wie wir es bei einem Nomen singulare oft bei den Dichtern finden; vgl. Kallim. Hym. 4, 227; Anthol. Pal. (Paul. Silent.) 5, 292, 6; Nonn. Dion. 44, 204;[2]) *αἰών*, an dieser Stelle unpersonifiziert gebraucht, bezeichnet hier die Zeit als Lebensdauer nach Hom. Il. 24, 725, sonst auch die Zeit als Ewigkeit wie Aesch. Eum. 564.

375—380. 'Helfer einer weisen Geburt, zeugst du das dreimal sich wandelnde Bild der mutterlosen Mene, wenn die tauige Selene aus deinem gebärenden Strahl nachgebildetes Feuer zieht, zusammenbiegend die gekrümmten Stierhörner. Hellstrahlendes Auge des Äthers, du bringst auf vierjochigem Wagen den Winter nach dem Herbste, du führst den Sommer herbei, wandelnd den Frühling.'

1) Athen. Mitt. XXXII (1907) Nr. 115; Wuensch PW a. a. O. S. 170.

2) Vgl. Fr. Jacobs, Ausg. der Anth. Pal. vol. III S. 627; Thes. L. Gr. VIII 92.

Helios wird als Erzeuger des Mondes, der Selene, gefeiert; er bringt ihr Bild hervor in den drei sichtbaren Phasen (*εἰκόνα τριέλικτον*), indem er seine Strahlen ihr zusendet. Die Bezeichnung *Μήνη* für *Σελήνη* ist von alters her üblich: sowohl für das Gestirn selbst, vgl. Hom. Il. 19, 374 u. 23, 455, wie auch für die Göttin, vgl. Hym. hom. 32, 1 Allen-Sikes; weitere Zeugnisse bei Stoll in Rosch. Lex. II 2776. *ἀμήτωρ* heisst die Göttin, und zwar hier zum ersten Male, weil sie nach dieser Stelle von Helios allein gezeugt wird; vgl. Bruchm(ann a. a. O.) 204. 205. 208; ähnlich Platon. Symp. 180 D *ἀμήτωρ Οὐρανοῦ θυγάτηρ*; vgl. auch Herodot. 4, 154, Eurip. Ion 109. Aus dem Strahl der Sonne, den der Dichter kühn als *λοχίη* bezeichnet, saugt Selene selbst das *ἀντίτυπον πῦρ* ein, d. h. entsprechend der hier passenden Bedeutung des Epithetons ein 'ähnliches' (Polyb. 6, 31, 8) und deshalb vielleicht 'nachgebildetes' Feuer: wie Nonnos selbst schreibt 21, 204 *ἀντίτυπον μίμημα Σεληναίῃσι κεραίαις*. So wird er das Wort, welches in der Regel mit *τύπτω* 'schlage' zu vereinigen ist, in einer von *τύπος* 'Abbild' hergenommenen Bedeutung verwendet haben; der Sinn wäre demnach: Selene, welche eigenes Feuer nicht hat, entnimmt es aus den Strahlen des Helios und strahlt es ihrerseits als ein nachgebildetes Feuer aus. Der Dichter fügt zu Selene die Worte *ταυρείην ἐπίκυρτον ἀολλίζουσα κεραίην*, mit deutlicher Bezugnahme auf die sich wandelnde Gestaltung des Mondes von der schmalen Mondsichel mit den beiden Hörnern zur runden Vollmondscheibe; von den *κεραῖαι* der Selene spricht auch Arat. Phaen. 785 u. 790. Das Ganze spielt also in gekünstelter Redeweise darauf an, dass der Mond seinen Schein von der Sonne erhält; so folgt 379 noch die Anrede *παμφαὲς αἰθέρος ὄμμα*; vgl. Hym. mag. Abel 2, 2, 13 f. *Διὸς γαιήοχον*

ὄμμα, | παμφαές, ὑψικέλευθε κτέ.; s. auch Hym. orph. 8, 1. 18; 11, 17. — Zugleich wird der Gott als Schöpfer und Urheber der Jahreszeiten gepriesen; vgl. zu V. 380 Kallim. 6, 120—123 χὡς αἱ τὸν κάλαθον λευκότριχες ἵπποι ἄγοντι | τέσσαρες, ὣς ἁμὶν μεγάλα θεὸς εὐρυάνασσα | λευκὸν ἔαρ, λευκὸν δὲ θέρος καὶ χεῖμα φέροισα | ἡξεῖ καὶ φθινόπωρον, ἔτος δ' εἰς ἄλλο φυλαξεῖ. Da Nonnos häufig Kallimachos nachahmt,[1]) darf man schliessen, dass er jene Stelle hier im Sinne gehabt hat.

381—391. 'Die Nacht, verfolgt von deiner schnellfliegenden Fackel, weicht ohne Halt, wenn, oben erscheinend, der aufrechte Nacken deiner Rosse, welcher das silberweisse Joch zieht, mit der Geissel angetrieben wird. Strahlest du dann heller, so erglänzt nicht mehr die buntfarbige Flur leuchtend von hell scheinenden Sternen; und wenn du dich gebadet in den Fluten des östlichen Ozeans, so spendest du, schüttelnd das fruchtbringende Nass des wärmelosen Haares, fruchtbaren Regen, und giessest auf die gebärende Erde die morgendliche Netzung des Frühtaus, lässest die Frucht der Ähren wachsen unter deiner Scheibe, besprengend das Saatkorn des Feldes in lebenerzeugender Scholle.'

Die Verse nehmen von neuem das Motiv von dem lichtbringenden Astrochiton auf und schildern den Sieg des Sonnengottes über das Dunkel der Nacht und seine segensreichen Wirkungen auf die Natur von der Morgenfrühe bis in den Tag hinein. Die Nacht muss weichen vor dem πυρσὸς ἀκοντιστήρ des

1) Vgl. A. F. Naeke, De Nonno imitatore Homeri et Callimachi, Bonn 1835; Ludwich, Beiträge z. Kritik d. Nonnos v. Pan., Kbg. 1873, S. 138; O. Schneider, Callimachea II 856.

Gottes; das homerische ἀκοντιστής flektiert der Dichter nach der dritten Deklination und verwendet es in substantivischer und adjektivischer Bedeutung, vgl. Aug. Kreutz, De differentia orationis Homericae et posteriorum epicorum, Nonni maxime, in usu et significatione epithetorum, Diss. Kbg. 1865, S. 21 f.; besonders dient es ihm zur Bezeichnung von 'schnell fliegend', 'schnell geschleudert' wie bei Oppian. Hal. 5,535; vgl. z. B. Nonn. Dion. 17, 220. — Es erscheint der von dem Nacken der Pferde gezogene Sonnenwagen; ζυγός, welches das Gefährt des Gottes bezeichnet, findet sich mit αὐχήν verbunden auch Hym. hom. Demeter 2, 217 ἐπὶ γὰρ ζυγὸς αὐχένι κεῖται und orph. 61, 5 βροτοὶ ζυγὸν αὐχένι θέντες; ἀκροφανής, das Beiwort des Nackens, ist eine Neubildung des Nonnos von schwer feststellbarer Bedeutung; er verwertet es hier offenbar im Sinne von 'oben, in der Höhe erscheinend'; vgl. Paraphr. Ev. Joh. 6, 85; 12, 51 (von Eos). — Vor den ersten Strahlen des Helios verblassen die Sterne, nur durch seinen Glanz wird die weite Flur des Himmels nunmehr erleuchtet; χαράσσεται sagt Nonnos: ein bei ihm beliebtes vielseitiges Verbum, das er hier in der Bedeutung 'malen, zieren, schmücken' verwendet wie auch 27, 50; 41, 298; vgl. Fr. A. Rigler, Meletemata Nonniana IV 1 ff. (I—VI Potsd. 1850—62). — Jetzt erhebt sich die Sonne in ihrer ganzen Grösse aus den Fluten des östlichen Ozeans, ἀντολικοῖο λελουμένος Ὠκεανοῖο; Nonnos hat ἀντολικός aus dem sonst gebräuchlichen ἀντόλιος gebildet, vgl. Kreutz Progr. 3; λελουμένος Ὠκεανοῖο am Ende des Verses auch Hom. Il. 5, 6. — Helios bringt den befruchtenden Frühtau, der ihm nach der Bildersprache des Dichters vom Bade im Ozean anhaftet, der Gaia; sie ist von Nonnos durch das Epitheton εὐώδιν gekennzeichnet, s. Bruchm. — Die Saaten werden genetzt in der

ζῳοτόκος benannten Scholle; auch die ursprüngliche Bedeutung dieses Adjektivums hat der Dichter geändert; denn er verwendet es, um den Begriff ‘lebenerzeugend’, nicht ‘lebendiggebärend’, wiederzugeben: vgl. 25, 540; 38, 417; es findet sich zuerst bei Aristot. hist. animal. 1,5 und 4,10 sowie Theokrit: Id. 25,125.

392—398. ‘Belos am Euphrat, in Libyen Ammon genannt, Apis bist du am Nil, Arabiens Kronos, assyrischer Zeus; und wohlriechende Hölzer in seinem krummklauigen Fusse tragend, wird auf deinem duftenden Altare tausendjährig der weise Vogel, Phoinix, geboren, der mit seines Lebens Ende den selbsterzeugten Anfang bringt: der gleichgestalteten Zeit wandelndes Bild; im Feuer sein Alter vernichtend, ertauscht er aus dem Feuer die Jugend.’

Der Gott ist zuvor gepriesen worden als Erzeuger des Mondlichts, als Bringer der Jahreszeiten und als Schöpfer des Tageslichts; in den folgenden Versen zählt der Dichter die zahlreichen Namen auf, welche der mit gewaltigen Kräften ausgestatteten Gottheit in den verschiedensten Gegenden der Erde beigelegt werden; er folgt damit einem sehr beliebten Hymnenmotiv, vgl. K. Fr. Hermann, Lehrb. d. griech. Antiqu. II² 114 ff., Usener a. a. O. 336, Ausf 519, Buchh 13. Die auf diese Weise mit Astrochiton gleichgesetzten Götter sind in der Hauptsache Lichtgottheiten.

Über Baal oder Bel (392), den Sonnengott der Babylonier, der später mit Kronos, Zeus und Ammon gleichgesetzt worden ist, vgl. Bernhard in Rosch. Lex. I 778 f. — Ammon, ursprünglich ein Gott der Fruchtbarkeit und Zeugungskraft, wird in Libyen zum Sonnengott, vgl. E. Meyer in Rosch. Lex. I 283 ff., Pietschmann PW I 1853, O. Gruppe, Griech. Myth.

II 1557. — Vgl. Wess ZP 131, 193 ff. (= Kenyon 71, 189 ff.) ἥλιον καὶ ἡλίου κόρας . . . . . ἄμμονα; ebd. 119, 2979—2983; s. auch Pind. frg. 36 Schroeder Ἄμμων Ὀλύμπου δέσποτα. — Auch Apis (393) ist ein Lichtgott, vgl. Roscher in s. Lex. I 419. Über Kronos von Arabien ist uns nichts überliefert; doch wissen wir, dass die Orphiker den griechischen Kronos mit Chronos und diesen mit Herakles oder Helios gleichgesetzt haben: wie die Alten überhaupt den Belos mit Kronos; vgl. Mayer in Rosch. Lex. II 1492. 1495. 1498, Eisler a. a. O. 342. 382 f. 649. — Bei dem assyrischen Zeus hat Nonnos vielleicht den gleichnamigen Gott der in Assyrien gelegenen Stadt Heliopolis im Sinne, vgl. Gruppe a. a. O. II 1583. Mit dem Altar dieses Gottes wird V. 395 der Wundervogel Phoinix zusammengebracht, über den sich der Dichter ausführlicher auslässt: V. 394—398.

Der Vogel Phoinix ist in der Überlieferung immer mit dem Gott des Sonnenlichts verbunden, vgl. Türk in Rosch. Lex. III 3450 ff.; Fr. Schöll, Vom Vogel Phönix, akad. Rede, Hdlbg. 1890. Zu 394 ξύλα κηώεντα φέρων vgl. vor allem: Clement. Roman. epist. ad Corinth. 1, 25 σηκὸν ἑαυτῷ ποιεῖ ἔκ λιβάνου καὶ σμύρνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀρωμάτων; Claudian. phoenix (carm. min. corpusc. 27, 42 ff.): arentes tepidis de collibus eligit herbas | et tumulum texens pretiosa fronde Sabaeum | componit, bustumque sibi partumque futurum; Lactant. carm. de ave phoen. 117 ff.: ante tamen proprio quidquid de corpore restat | ossaque vel cineres exuviasque suas | unguine balsameo myrraque et ture soluto | condit et in formam conglobat ore pio; | quam pedibus gestans contendit Solis ad urbem. — Für χιλιέτης (395) der Hss haben die Herausgeber mit Ausnahme Ludwichs χιλιετής geschrieben: offenbar mit Recht, da die

Adjektiva auf *-ετης* in der Koine Oxytona waren, nur die Attiker sagten *χιλιέτης* (Kühner-Blass, Gr. Gramm. I 1, 544); dass Nonnos solche attischen Formen bevorzugt habe, ist indessen nicht bezeugt. Über das tausendjährige Alter des Phoinix s. Türk a. a. O. 3460, 56 ff.

399—406. ‘Seiest du Sarapis oder Ägyptens wolkenloser Zeus oder Kronos oder der vielnamige Phaethon oder Mithras, bist du der Helios von Babylon oder Griechenlands delphischer Apollon oder Gamos, den Eros zeugte in schattenhaften Träumen, die trügerische Sehnsucht nach dem vorgespiegelten Lager erfüllend, als aus dem schlafenden Zeus, welcher mit des Schwertes selbstgebärender Spitze *die feuchte Saat der Flur berührt hatte,*[1]) vermittels himmlischer Tropfen die schroffen Felsen entbunden wurden.’

Der ersten Götterreihe wird eine neue Gruppe von Gottheiten angeschlossen, welche mit dem angerufenen Helios Astrochiton gleichgesetzt werden; ihre Namen sind untereinander in der Weise der Hymnen durch die Partikeln *εἰ* und *εἴτε* verbunden; vgl. Adami 223, 228, Stenzel 25 Anm. 1, Buchh 13 ff.

Sarapis (399) ist oft mit Helios vereinigt worden, s. Wilh. Weber, Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion, Hdlbg. 1911, S. 5 ff.; vgl. z. B. IG XII 2, 114 *Δ]ιὶ Ἡλίῳ Μεγάλῳ Σαραπίδι*, CIL V 1, 3232 Jovi Soli Serapidi. Das letzte Beispiel bezeugt gleichzeitig seine Vereinigung mit Zeus, die sich auch an der Stelle des Nonnos findet; vgl. dazu Weber a. a. O., Weitz in Rosch. Lex. IV 365 ff., Gruppe II 1094 ff. *Αἰγύπτιος ἀννέφελος Ζεύς* heisst der Gott offenbar, weil es in Ägypten selten regnet, während

1). Vgl. dazu Kommentar S. 25.

Zeus sonst Regen und Wolken hervorbringt; vgl. Gruppe II 1110 f., Preller-Robert, Griech. Myth. I 117 ff.; zu dem Epitheton vgl. Eisler a. a. O. 255 Anm. 7 und 362 sowie Bruchm. Über Kronos s. zu V. 393. — Der 400 *πολυώνυμος* benannte Phaethon findet sich als selbständige Gottheit nur an einer Stelle des Nonnos: Dion. 21, 250 f. *ὅπῃ θεὸς ἔπλετο Μίθρης | Ἀσσύριος Φαέθων ἐνὶ Περσίδι*; im übrigen gilt *Φαέθων* fast ausschliesslich als Beiname des Helios; vgl. Knaack in Rosch. Lex. III 2175 ff., Jessen PW VIII 74, Gruppe II 960 Anm. 1, Preller-Robert a. a. O. 432. Über Mithras, die höchste Gottheit der Perser, welcher in der Hauptsache auch ein Gott des Lichtes ist, s. Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithras² S. 1 ff., 116 und in Rosch. Lex. II 3028 f.; Gruppe II 1595 Anm. 7; vgl. z. B. Wess ZP 57, 482 *ὁ μέγας θεὸς ἥλιος μίθρας*. — Mit *Ἠέλιος Βαβυλῶνος* (401) meint Nonnos wahrscheinlich denselben Gott, den er in V. 392 *Βῆλος ἐπ᾽ Εὐφρήταο* genannt hat. Der griechische Apollon, der hier ebenfalls eingeführt wird, hat schon in den ältesten Zeiten einige Eigenschaften des Helios übernommen; vgl. Roscher in s. Lex. I 422 ff. und II 3133, Jessen PW VIII 75 f., Gruppe II 1240 ff., Preller-Robert 230 f. — Zu den drei letzten Versen vgl. Wess ZP 127, 5 ff. (= Kenyon 65, 4 ff.) *ἐπικαλοῦμαι σὲ ζεῦ ἥλιε μίθρα σάραπι ἀνίκητε μελιοῦχε μελικέρτα.*

Diesen Licht- und Himmelsgöttern wird unerwarteterweise der personifizierte Gamos beigesellt, den nach des Dichters Worten Eros zeugte. Die Überlieferung, welche 402 *εἴτε γάμος σκιεροῖσιν Ἔρως ἔσπειρεν ὀνείροις* bietet, ist verderbt, da dem Satze ein auf *γάμος* bezügliches Relativpronomen fehlt; daher ist es am einfachsten, *σκιεροῖσιν* in *σκιεροῖς ὅν* zu ändern, wie es nach einer Konjektur Falkenburgs (Ausg. d.

Dion. S. 896) Graefe, de Marcellus und Rigler a. a. O. V 9 ff. getan haben.[1]) Dennoch sind mit dieser Konjektur die Schwierigkeiten, welche die ganze Stelle nach Konstruktion und Inhalt bietet, noch nicht gelöst; eingehender hat zu der Frage bisher nur Rigler a. a. O. Stellung genommen. Wir versuchen zunächst den Gedankengang an der Hand der einzelnen Worte zu entwickeln und schicken voraus, dass diese Verse nach unserer Kenntnis keine Parallele haben.

Eros hat den Gamos *σκιεροῖς ὀνείροις* gezeugt; der Dichter gebraucht *σπείρειν*, welches allgemein sowohl 'säen' (Dion. 42, 288) wie 'zeugen' bedeutet (Dion. 41, 337); vgl. Soph. Aias 1293 ὃς *αὖ σ' ἔσπειρε*; *σκιερός*, d. h. 'schattig' oder 'dunkel, schattenhaft', steht hier in letzterer Bedeutung mit Anspielung auf das Wesenlose der Traumgestalten; für Nonnos vgl. z. B. 5, 410; 25, 570. Durch die Zeugung des Gamos erfüllt Eros die trügerische Sehnsucht nach einer *μιμηλὴ εὐνή*, also einem nachgebildeten, unechten Lager; beides sind bei Nonnos beliebte Worte, vgl. Rigler Mel. V 19; *μιμηλός* s. Plut. Ages. 2 *μιμηλάν τινα . . . . εἰκόνα*, Lukian. Jupp. trag. pg. 682 *μιμηλῇ τέχνῃ*; ähnlich drückt sich Nonnos aus 47, 347 *Κύπριδος ὑπναλέης γλυκερὴν ἀπατήλιον εὐνήν*. Die folgenden Verse der Gamosstelle scheinen den Hergang der Geburt und die dabei tätigen Kräfte schildern zu sollen, unter denen Zeus eine wichtige Rolle spielt; denn er hatte, nach dem Wortlaut der Überlieferung, im Schlafe den feuchten Samen, die Saat der Flur mit der selbstgebärenden

1) Nonnos pflegt zwar vor der Penthemimeres ein Paroxytonon zu setzen, z. B. 7, 60. 8, 409. 24, 7; vgl. H. Tiedke, Quaest. Nonn., Hermes XIII (1878) 59 f.; Ludwich, Der Hexameter des Nonnos, bei Rossbach-Westphal, Theorie der musischen Künste der Hellenen III 2 (1889), 78 ff.; doch fehlt es nicht an Ausnahmen: z. B. 10, 25; vgl. Tiedke a. a. O. 60 ff., 266 ff.

Spitze seines Schwertes berührt; *γλωχίς* verwendet Nonnos oft (Rgl. V 20) wie vor ihm schon die Tragiker, Kallimachos und die späteren Epiker; doch ist das Schwert *(μάχαιρα)* in der Hand des Zeus eine sehr seltene Erscheinung; offenbar gilt hier eine übertragene Bedeutung. *σπόρος* bezeichnet allgemein 'Säen', 'Saat' und 'Samen'; für Nonnos vgl. z. B. 7, 2. 19, 84. 32, 72. *ἐπιξύω* in ähnlichem Sinne gesetzt wie 405 bei Zeus s. Arat. Phaen. 650 *Κηφεὺς γαῖαν ἐπιξύει*; s. auch Rigler V 20 f. Nach der Berührung der Erde durch den Gott offenbart sich ein Wunder; denn es heisst: *οὐρανίαις λιβάδεσσιν ἐμαιώθησαν ἐρίπναι*; *μαιόομαι* 'bin Geburtshelferin, entbinde, nähre' ist bei Kallimachos (1, 35) und besonders häufig bei Nonnos überliefert, z. B. 25, 487. 38, 112; vgl. Rgl. I 20 ff.; *λιβάς* ist ein homerisches Wort (Od. 10, 234), das Nonnos gleichfalls gern anwendet; vgl. Rgl. V. 21; er scheint also in dem Satze zu sagen, dass die schroffen Felsen vermittels himmlischer Tropfen von dem schlafenden Zeus her entbunden wurden und so die Geburt des Gamos nach der Berührung des Erdsamens zustande kam. Gerade durch diese dem Anscheine nach neue Schilderung von der Geburt des Gottes wird das Verständnis der ganzen Stelle getrübt; denn auf der einen Seite soll den Gott Eros gezeugt haben, von welchem die im Zusammenhang mit den übrigen Versen schwer verständlichen Worte *μιμηλῆς τελέων ἀπατήλιον ἵμερον εὐνῆς* gebraucht werden; auf der anderen Seite erscheint die Geburt den Tropfen des Zeus und ihrer Einwirkung auf den Erdsamen zugeschrieben. Dass die hier sich bietende Schwierigkeit durch den Versuch einer andersartigen Satzkonstruktion als der befolgten nicht beseitigt werden kann, hat bereits Rigler V 22 f. erwiesen: auch gegen Meinekes Annahme, der das auf *Διός* bezogene Partizipium masculinum *ἐπιξύσαντος* mit

μαχαίρης zu verbinden nicht für unmöglich gehalten hat (s. ebd.); Beweise einer derartigen Wortverbindung fehlen aber für Nonnos bisher.

Die Hauptfrage lautet deshalb: wer ist in Wahrheit der mit Helios identifizierte Gamos, von welchem der Dichter hier spricht; ist der in den Versen liegende Widerspruch erträglich und deutbar oder lässt er sich vielleicht auf einem anderen Wege dennoch tilgen? — Rigler wendet sich bei der Erklärung der Stelle ganz allegorischer Ausdeutung zu (S. 24): Eros gilt ihm als die zur Zeugung antreibende Naturkraft; der Gamos, den er nach Nonnos hervorbrachte, war ein traumähnliches Gebilde — daher die Worte *ἔσπειρεν .... εὐνῆς*, bis Zeus, der Regengott, welcher zur Frühlingszeit mit den Blitzen die Erde öffnet und dadurch ihren Schlamm aufnahme- und produktionsfähig macht, ihn durch seine mystische Verbindung mit der Erde zur Wirklichkeit erhob; Gamos ist so nicht die einfache Personifikation der Ehe, der Ehegott, den Philoxenos bei Athen. 1 pg. 6 A *Γάμε θεῶν λαμπρότατε* anredet;[1]) er ist vielmehr göttlicher und irdischer Natur, Zeus ist der Wettergott Zeus; mit Recht, so ungefähr folgert Rigler, darf Eros, von dem alle Dinge ihren Anfang nehmen, auch der Vater des Gamos genannt werden; es existiert dieser Gamos aber erst nach vollzogener Vereinigung von Himmel (Zeus) und Erde, deren Urheber allein Eros ist.[2]) — Damit berührt Rigler eine antike Vorstellung, die uns in poetischer Form durch das bekannte Aischylosfragment aus den

1) Vgl. auch Liban. I S. 312, 17 Förster.

2) Von dem kosmogonischen und theogonischen Eros, den Rigler im Sinne hat, berichtet bereits Hesiod Theog. 116 ff.; später u. a. Lukian. Amor. 432 und Proklos in Platon. Tim. 3 pg. 156 A; vgl. Furtwängler in Rosch. Lex. I 1344 ff., Preller-Robert 501, Gruppe I 422.

Danaiden (44 Nauck) bezeugt wird; und so könnte auch Nonnos durch die Berührung der himmlischen Tropfen des Regengottes mit der feuchten Saat der Flur auf eine unmittelbare Vereinigung von himmlischen und irdischen Elementen hinzielen wollen, als deren Urheber der ewige Eros hingestellt wird. Doch es bleibt der Widerspruch bestehen, der zur Annahme einer doppelten Geburt des Gamos zwingt und dadurch allzusehr auf das Gebiet des Mystischen und der Allegorie verweist; zumal erhebt sich der Zweifel, ob V. 402 f. sich einzig auf eine trügerische weil traumhafte Geburt des Gottes deuten lassen.

So erlaube ich mir, eine bestechende Lösung vorzubringen, welche ich der Liebenswürdigkeit des verehrten Herrn Geheimrat Ludwich verdanke. Mit Änderung des Versschlusses 405 *ἀρούρης* in *ἀρούρῃ* schlägt er mir die Übersetzung vor: 'Zeus, der mit der von selbst sich vermählenden Schwertspitze *die feuchte Saat auf das Gefilde gestrichen hatte.*' Die Schwertspitze ist der Blitz, die feuchte Saat der Regen. Was der Liebesgott schuf, war der traumhafte Beischlaf; letzterer hatte bei Zeus zur Folge, dass sein Samen (semen virile) auf die Erde träufelte und dort die Felshöhen hervorbrachte. Aufnahmefähig für diese Empfängnis hatte Zeus selber zuvor den Erdboden gemacht durch Bearbeiten mit Blitz und Regen. — Mit einer solchen Erklärung ist der störende Widerspruch vollständig beseitigt; der Nebensatz (*ὅτε κτέ.*) hat mit dem Hauptsatze rein inhaltlich nichts mehr gemeinsam. Zeus schafft nicht den Gamos sondern die Felsenhöhen. Der zugrunde liegende Mythos ist nur angedeutet und bleibt unbekannt; etwas Ähnliches bietet Nonnos 14, 199 f. *ἀντὶ δὲ Κυπριδίων λεχέων ἔσπειρεν ἀρούρῃ | παιδογόνων προχέων φιλοτήσιον ὄμβρον ἀρότρων* (Ludwich). Die einzigartige Per-

sonifikation des traumhaften Beischlafes ist demnach die mit Helios gleichgesetzte Gottheit und ihr Schöpfer Eros sicherlich der hellenistische Liebesgott, der auch von Nonnos sehr oft erwähnte Sohn der Aphrodite (Rgl. II 10 f.).

407—410. ‘Oder bist du der schmerztötende Paieon oder der bunte Aither und heissest Astrochiton (denn in der Nacht erhellen gestirnte Gewänder den Himmel), nimm mit gnädigem Ohr meine Stimme auf.’

Eine kleine Gruppe von Namen wird den beiden früheren hinzugefügt. Zu *Παιήων ὀδυνήφατος* (407) vgl. Hom. Il. 5, 401 *τῷ δ' ἐνὶ Παιήων ὀδυνήφατα φάρμακα πάσσων | ἤκεσατ'*; diesen Namen des Arztes und Retters legt hier der Dichter dem Helios Astrochiton bei, genau wie andere dem echt griechischen Helios die kürzere Namensform *Παιάν*, z. B. Hym. orph. 8, 12 *φωσφόρος . . . ., κάρπιμε Παιάν*;[1]) s. auch Eisele in Rosch. Lex. III 1245 f. — Der Äther gilt als Lichtquelle z.B. Hym. orph. 5, 5 *ὦ βλάστημα, σελάσφορον, ἀστεροφεγγές*; Aesch. Prom. 1091 f. Sidgw. *ὦ πάντων | αἰθὴρ κοινὸν φάος εἱλίσσων*; vgl. auch Roscher in s. Lex. I 198 f., Eisler a. a. O. 367°, Bruchm 16 f. — Über *'Αστροχίτων* 408 f. s. oben S. 11 f.

Der letzte Vers der Ansprache (410) enthält einen echt hymnenartigen Schlussteil; in kurzen Worten wird hier die Gnade des Gottes erfleht; vgl. Adami 234, Ausf 538; zumal *εὐμενής* ist typisch; vgl. Ausf ebd., Buchh 21 und 40, s. auch Adami 234. — *ἀσπάζεσθαι* in der Bedeutung ‘gnädig sein’ kommt nicht nur in den homerischen Hymnen und Epen

1) Vgl. dazu Hym. orph. 11, 11 *φαεσφόρε, κάρπιμε Παιάν*: an Pan.

vor sondern auch bei den Prosaschriftstellern, z. B. Platon. Lys. 217 B, Leg. 689 A.

Aus der Einzeluntersuchung ergibt sich demnach, dass das Gedicht, mit welchem Dionysos die Gunst des tyrischen Gottes zu erlangen sucht, als ein echter Lobhymnus anzusprechen ist. Denn wir finden eine deutlich abgesetzte Anrede mit einer grossen Anzahl von Epitheta (369 f.); ihr folgt der umfangreiche mittlere Teil, die eigentliche Lobpreisung (371—409), in welcher der Dichter die Wirkungen und Kräfte des Gottes feiert und all die Namen nennt, die ihm von den verschiedenen Völkern beigelegt werden; diese Namen sind nach Hymnenart untereinander durch *εἰ* und *εἴτε* verbunden, nach der Anrufung werden Partizipia verwendet, das Cognomen *'Αστροχίτων* wird 408 f. von dem Dichter erklärt und begründet; nicht minder stimmt der Schlussteil, die kurze Bitte, mit den Gesetzen der Hymnographen überein.[1]) Gleichwohl muss man zugeben, dass von Nonnos die übliche Disposition hier und dort aufgegeben ist; zumal hat er erst im mittleren Teile, nicht schon im ersten, die einzelnen Namen und Kultplätze des Gottes mit *εἰ* und *εἴτε* verbunden angeführt, vgl. Adami 226—231. An ihrer grossen Zahl erkennt man, dass der Dichter von seinen Vorbildern eher die Orphika und Magika nachahmte; pflegen doch in diesen nachchristlichen Gesängen die Namen und Epitheta des angerufenen Gottes sich durch das ganze Gedicht hindurchzuziehen; vgl. Wuensch PW a. a. O. 171 f. Aus der

1) Menander würde diesen Gesang als eine Mischung von *ὕμνος κλητικός* und *ὕ. φυσικός* bezeichnen; vgl. a. a. O. 333—337 (1. 2. 3. 5).

vorangeschickten Besprechung der Verse ersieht man zugleich, dass Nonnos keinen der überlieferten Hymnen nachgeahmt hat, soweit sie an den Sonnengott gerichtet sind: hom. 31, orph. 8, mag. Kuster 1, Prokl. 1. Auf die Tatsache, dass gerade der Hymnus des Proklos gegenüber dem des Nonnos bereits stark von christlichen Ideen erfüllt ist, hat schon de Marcellus in den Notes seiner Ausgabe S. 169 verwiesen; dagegen bietet auffallende Übereinstimmung mit dem Astrochitonhymnus in Inhalt und Disposition, wie derselbe Gelehrte ebd. 170 bemerkt, die Ansprache der Philologia an Sol bei Martian. Cap. Nupt. 2, 185 ff. Der Hymnus auf den tyrischen Sonnengott ist von Nonnos also in durchaus selbständiger Weise verfasst worden; bei einzelnen Sätzen oder Wortverbindungen zeigt der Dichter indessen Berührung mit den magischen Hymnen, mehr noch scheint er da bei den älteren Dichtern Anleihen gemacht zu haben: Homer (386, 407) und Kallimachos (380). Andererseits ist die Zahl derjenigen Worte nicht gering, die er für unsere Kenntnis zum ersten Male anwendet; so die Epitheta:[1]) *ἀκροφανής* (383), *εὐφαής* (385), *ἀντολικός* (386), *ἀθαλπής* (387), *ἰσοτύποιος* (397), *αὐτογάμος* (405).[2])

Der Charakter des ganzen Gedichtes — schon die Disposition wies uns auf nachchristliche Vorbilder hin — ist synkretistisch wegen der grossen Zahl der miteinander identifizierten Gottheiten; vgl. 369 f. 392 f. 399—409; ein interessantes Beispiel dieser vom Orient beeinflussten Religionsrichtung des Synkretismus bietet Apulejus Metam. 11 cap. 5: Inde primigenii Phryges Pessinunticam deum matrem,

1) Vgl. Kreutz Progr. 1 u. 10.
2) Vgl. Kreutz Progr. 9; Rigler Mel. V 7—19.

hinc Autocthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusinii vetustam deam Cererem, Iunonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiam illi, et qui nascentis dei Solis inchoantibus inlustrantur radiis Aethiopes Ariique priscaque doctrina pollentes Aegyptii, caeremoniis me propriis percolentes, appellant vero nomine reginam Isidem.

Zu dem orientalisch-synkretistischen Typus passt freilich nicht die in dem Astrochitonhymnus noch zu Tage tretende hellenische Prädikationsart, welche Norden die ‘dynamische’ benennt (a. a. O. 177 ff., 220 ff.): vgl. *ἄγεις* (373), *ὠδίνεις* (376); ist doch nach seinen Untersuchungen für orientalische Hymnen die ‘essentielle’ Prädikationsart charakteristisch, bei welcher der Anrufende ausspricht, wer oder welcher Art die Gottheit sei, nicht, was sie tue und verstehe.

II.

44, 191—216.

An Selene.

Dionysos hat Asien verlassen und begibt sich im 44. Buche der Dichtung nach Theben, wo Pentheus regiert, der Gatte der Kadmostochter Agaue, der Schwester Semeles; gegen dessen Willen dringt der Gott mit seinen Begleitern in die Stadt ein und erfüllt ihre Bewohner mit Begeisterung für seinen Kult; voller Zorn lässt der König die Bakchen gefangen nehmen. Auf diese Weise in Bedrängnis geraten, fleht Dionysos Selene um Hilfe an uud bittet sie sowie Hekate, Artemis und Persephone, sie möge den ihm feindlichen König bestrafen: V. 191—216.

Ὦ τέκος Ἠελίοιο, πολύστροφε, παντρόφε Μήνη,
ἅρματος ἀργυφέοιο κυβερνήτειρα Σελήνη,
εἰ σὺ πέλεις Ἑκάτη πολυώνυμος, ἐννυχίη δὲ
πυρσοφόρῳ παλάμῃ δονέεις θιασώδεα πεύκην,
195 *ἔρχεο, νυκτιπόλος, σκυλακοτρόφος, ὅττι σε τέρπει*
κνυζηθμῷ γοόωντι κυνοσσόος ἔννυχος ἠχώ·
Ἄρτεμις εἰ σὺ πέλεις ἐλαφηβόλος, ἐν δὲ κολώναις
νεβροφόνῳ σπεύδουσα συναγρώσσεις Διονύσῳ,
ἔσσο κασιγνήτοιο βοηθόος· ἀρχεγόνου γὰρ
200 *αἷμα λαχὼν Κάδμοιο διώκομαι ἔκτοθι Θήβης,*
μητρὸς ἐμῆς Σεμέλης ἀπὸ πατρίδος· ὠκύμορος γὰρ
θνητὸς ἀνὴρ κλονέει με θεημάχος· ὡς νυχίη δὲ
νυκτελίῳ χραίσμησον ἐλαυνομένῳ Διονύσῳ·
εἰ δὲ σὺ Περσεφόνεια νεκυσσόος, ὑμετέροις δὲ
205 *ψυχαὶ Ταρταρίοισιν ὑποδρήσσουσι θοώκοις,*
νεκρὸν ἴδω Πενθῆα, καὶ ἀχνυμένου Διονύσου
δάκρυον εὐνήσειε τεὸς ψυχοστόλος Ἑρμῆς·
σεῖο δὲ Τισιφόνης μανιώδεος ἠὲ Μεγαίρης
Ταρταρίῃ μάστιγι λαθίφρονα παῦσον ἀπειλὴν
210 *Γηγενέος Πενθῆος, ἐπεί δυσμήχανος Ἥρη*
ὀψίγονον Τιτῆνα νέῳ θώρηξε Λυαίῳ.
ἀλλὰ σὺ φῶτα δάμασσον ἀθέσμιον, ὄφρα γεραίρῃς
ἀρχεγόνου Ζαγρῆος ἐπωνυμίην Διονύσου.
Ζεῦ ἄνα, καὶ σὺ δόκευε μεμηνότος ἀνδρὸς ἀπειλήν·
215 *κλῦθι, πάτερ καὶ μῆτερ· ἐλεγχομένου δὲ Λυαίου*
σὴ στεροπὴ γαμίη Σεμέλης τιμήορος ἔστω.

---

192 *ἀργυρέοιο* Köchly Ludwich; vgl. Kommentar S. 31.
204 *ὑμέτεραι* Hss, *ὑμετέροις* vorgeschlagen von de Marcellus; vgl. Komm. S. 34.

191 f. ‘Du Tochter des Helios, den Kreislauf ausführende, allnährende Mene, Lenkerin des Silberwagens, Selene.’

Die beiden Verse enthalten eine typische, mit einer Reihe von Beiwörtern geschmückte, Anrede; vgl. Adami 221 ff., Ausf 521 ff., Buchh 7 ff.

Über die Eltern der Selene, die 191 als *τέκος Ἠελίοιο* angerufen wird, vgl. Roscher in s. Lex. u. Mondgöttin II 3169 ff.; über Helios als Vater der Göttin 3170 f. Das Epitheton *πολύστροφος*, welches ihr Nonnos beilegt, haben die Hymnendichter nicht angewendet; bei den übrigen steht es in passiver Bedeutung, nur einmal in medialer wie hier bei Nonnos: Dionys. Alexandrin. an Apollon 12 *ἀκτῖνα πολύστροφον ἀμπλέκων*. Das Beiwort *παντρόφος* erhält Selene zuerst von Nonnos; vgl. Hym. orph. 10, 12: an Physis, 26, 2: an Gaia; Meleager Anth. Pal. 7, 476, 9: an Gaia. — 192 ist *ἀργυφέοιο* überliefert; Köchly und Ludwich schreiben *ἀργυρέοιο*; doch vgl. Dion. 40, 382 *ζυγὸν ἄργυφον ἕλκων*.

193—196. ‘Magst du sein die vielnamige Hekate und schüttelst zur Nachtzeit in fackeltragender Hand die bakchische Leuchte; komme, nächtlichwandelnde, hundeernährende, da dich erfreut zu hören den nächtlichen, hundescheuchenden Wiederhall von klagendem Gewinsel.’

Der Dichter lässt Dionysos die an Selene gerichtete Ansprache zunächst durch einen Anruf an die Göttin Hekate fortsetzen, um sich des richtigen Namens der Rachegöttin zu versichern; vgl. dazu Dieterich, Eine Mithrasliturgie 110 ff. Über Selene und die Göttinnen, welche auf diese Weise mit ihr identifiziert werden, vgl. vor allem die Zeugnisse bei Roscher u. Mondgöttin a. a. O. 3119 ff.[1]) Zur Verbindung ist wiederum

---

1) S. bes. S. 3129. 3147 ff. 3168 f. 3182—3187. — Ausserdem Roscher in s. Lex. I 1885 ff.: Hekate, bes. 1888 f. 1896—1898;

die charakteristische Partikel *εἰ* verwendet; die hier und im Folgenden (197 f., 204 ff.) den Mythen entnommenen Erwähnungen, welche die Machtmittel und die Beschäftigungen der Gottheit kennzeichnen sollen, passen gleichfalls gut zum Hymnenstil; vgl. Schömann-Lipsius a. a. O. 268, Buchh 16f. — *Ἑκάτη πολυώνυμος* nennt Dionysos die Göttin, vgl. dazu Hym. mag. Abel 3, 23 (= Wess ZP 113, 2745) und 5, 31 (= Wess ZP 116, 2831); *νυκτιπόλος* als ihr Epitheton (195) auch bei Apollon. Rhod.: z. B. 4, 829; vgl. Bruchm; *σκυλακοτρόφος* in gleicher Verwendung findet sich nur bei Nonnos; vgl. *σκυλακῖτι*: Hym. orph. 1, 5 (Hekate) und 36, 12 (Artemis); s. auch Oppian. Hal. 1, 719 *ἀρτιτόκοιο κυνὸς σκυλακοτρόφῳ εὐνῇ*. — *ἔρχεο* (195) ist eine in den Hymnen häufig wiederkehrende Anrufformel: z. B. Hym. orph. 27, 11. 14; mag. Abel 2, 1, 1; vgl. Adami 221, Ausf 516.

197—203. ‘Magst du sein die hirschtreffende Artemis und jagst eifrig bei den Hügeln zusammen mit dem hirschkalbtötenden Dionysos, sei hilfreich deinem Bruder; denn als Blutsverwandter des Stammvaters Kadmos werde ich aus Theben vertrieben, der Vaterstadt meiner Mutter Semele; denn ein kurzlebender Sterblicher, mit Göttern kämpfend, verfolgt mich. So hilf, nächtliche, dem nächtlichen Dionysos, welcher verjagt wird.’

Mit solchen Worten wird Selene an dritter Stelle unter dem Namen der Artemis zur Rache an Pentheus aufgefordert. Das hier der Göttin beigefügte Adjektivum *ἐλαφηβόλος* hat als Epitheton schon Homer gebraucht; in den Hymnen gilt es ausschliesslich als Beiwort der Artemis: vgl. Hym. hom. 27, 2; [Kallim. 3, 262 *ἐλαφηβολίην*;] orph. 36, 10; mag. Abel 5, 23 (= Wess ZP 115, 2818 ff.) *Ἄρτεμις, Περσεφόνη* (!) *ἐλαφηβόλε*; Wess ZP 30 Diana 12. Dionysos dagegen ist das Epitheton *νεβροφόνος* erst von Nonnos beigelegt worden, vgl. Bruchm; offenbar weil der Gott die *νεβρίς*, das Fell getöteter Hirsche, trägt (vgl. z. B. Eurip. Bacch. 24), vielleicht weil auch die Bakchen *νέβροι* töteten; vgl. Phot. Lex. u. *νεβρίζειν*; Rapp in Rosch. Lex. II u. Mainaden, bes. 2256, 2280 f. — Dionysos versucht Artemis dadurch zur Hilfeleistung zu gewinnen, dass er sie an ihre gegenseitigen Beziehungen erinnert — über die man Schreiber in Rosch. Lex. I 570 und Wernicke PW II 1364 f. vergleiche, und indem er über seine unglückliche Lage angesichts der Heimatstadt klagt; denn Pentheus verfolgt ihn, ein *θεημάχος ἀνήρ*; wir lesen das Epitheton bei Nonnos, Proklos und den späteren Epigrammatikern: vgl. Anth. Pal. (christl.) 1, 10, 72 und (Agath. Scholast.) 9, 769, 3; Prokl. Hym. 7, 8 *θεήμαχα φῦλα Γιγάντων*. — Artemis soll helfen dem *νυκτελίῳ Διονύσῳ*; als Beiwort für Dionysos ist *νυκτέλιος* aus den Hymnen nur durch eine Stelle bekannt: Anon. Abel Orph. S. 284, 14; doch schreibt bereits Plutarch de *E* apud Delphos 9 pg. 389 A *Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον . . . . ὀνομάζουσι* und Pausanias 1, 40, 6 *Διονύσου ναὸς Νυκτελίου*; vgl. Bruchm.

204—213. ‘Bist du aber die den Toten gebietende Persephone und dienen die Seelen deinem unterirdischen Thron, lass mich tot den Pentheus sehen und mag dein seelengeleitender Hermes die Tränen des jammernden Dionysos stillen. Mit der rasenden

Schreiber ebd. I 558 ff.: Artemis, bes. 570 f. Heckenbach PW VII 2769 ff.: Hekate; Wernicke ebd. II 1336 ff.: Artemis. Gruppe II 869 Anm. 2, 1182 Anm. 1: Selene; 1181 ff.: Persephone; 1265: Artemis.

Tisiphone und Megaira unterirdischer Geissel mache zunichte die törichte Drohung des erdentstammten Pentheus, da die unwiderstehliche Hera den spätgeborenen Titanen gegen den neuen Lyaios rüstete. Du aber bezwinge den verruchten Mann, damit du ehrest den Namen des stammväterlichen Zagreus Dionysos.'

Mit so heftiger Rede wird als letzte Rachegöttin Persephone angefleht, von welcher der Dichter 204 f. sagt: ὑμετέροις δὲ | ψυχαὶ Ταρταρίοισιν ὑποδρήσσουσι θοώκοις; die gesamte Überlieferung bietet an dieser Stelle ὑμέτεραι, bezogen auf ψυχαί, und ist auch von Graefe und Ludwich gehalten worden. Wenn trotzdem de Marcellus und Köchly die Schreibung ὑμετέροις . . . . θοώκοις vorgeschlagen haben, so sind sie damit vermittels einer leichten Änderung dem dringenden Wunsche nach einer ungezwungeneren Wortverbindung entgegengekommen; denn natürlicher klingt: Persephone, deinen unterirdischen Sitzen dienen die Seelen, als: den unterirdischen Sitzen dienen deine Seelen; hinzu kommt, dass die Endung -οις leicht zu -αι verlesen werden konnte; vgl. Ludwich, Hermes XII (1877) 273—299: Die handschriftliche Überlieferung der Dion. d. N. — Mit Hilfe der Rachedämonen Tisiphone und Megaira soll die Göttin den unbesonnenen Pentheus bestrafen, den der Dichter hier als Γηγενής bezeichnet; vgl. Hym. mag. Abel 5, 9 (= Wess ZP 115, 2798) Τισιφόνη τε Μέγαιρα καὶ Ἀλληκτώ,[1]) wo die Rachegöttinnen sogar mit den Parzen und mit Selene, Hekate, Artemis, Persephone gleichgesetzt werden. Γηγενής wird Pentheus

1) Den Namen dieser dritten Rachegöttin hat Nonnos in seinem Werke völlig übergangen; vgl. den Index nominum in Ludwichs Ausg.

allein von Nonnos genannt, vgl. dazu Dion. 5, 553 ff.; das Wort findet sich als Epitheton noch für Erechtheus: Herodot. 8, 55, für Argos: Aesch. Prom. 567, für Python: Anth. Pal. (kyziken.) 3, 6, 1. — Die Gefahr ist für Dionysos um so grösser, als die δυσμήχανος Ἥρη auf der Seite des Feindes steht; vgl. Hom. Il. 15, 14 κακότεχνος, ἀμήχανε, σὸς δόλος, Ἥρη. Hera, welche alle nicht von ihr geborenen Kinder des Zeus und insbesondere auch den Dionysos verfolgt, ist in die Pentheussage sonst nicht eingeführt worden; vgl. Roscher in s. Lex. I 2105 u. Hera und Voigt ebd. I 1045 u. Dionysos; Nonnos hat ihr Buch 8 ff. gewidmet. Dass aber auch ein Mythos dieser Art vorhanden gewesen sein muss, scheint aus einer Stelle Oppians hervorzugehen: Cyn. 4, 237 ff.; denn hier wird geschildert, wie der kleine Dionysos von den Töchtern des Kadmos aus Furcht vor Hera und Pentheus in einem Kasten versteckt und im Waldgebirge aufgezogen wurde; vgl. Rapp in Rosch. Lex. III 1928 u. Pentheus. 211 heisst es von Hera: ὀψίγονον Τιτῆνα νέῳ θώρηξε Λυαίῳ; vgl. Kallim. 4, 174 ὀψίγονοι Τιτῆνες (Ludwich); der Dichter gebraucht diese Worte mit deutlicher Anspielung auf die alten, gegen den Olymp ankämpfenden Titanen, da er in dem Gegner des Dionysos einen späten Nachkömmling jener Wesen sieht, die einen Kampf mit den Göttern nicht scheuten; dazu passt auch die ungewöhnliche Bezeichnung des Feindes als Γηγενής, die schon berührt wurde (210). Λυαῖος, der Beiname des Dionysos, findet sich nur in der Anth. Pal., den Anakreontea, den Steinepigrammen (ed. Kaibel) und besonders bei Nonnos: und zwar ohne den Eigennamen des Gottes; vgl. Bruchm 87 f. Zu νέῳ Λυαίῳ vgl. Dion. 5, 563 ff., wo über den neuen Dionysos, den Gott des Weines, und den ersten, auch Zagreus

genannt, gesprochen wird, den Sohn des Zeus und der Persephone;[1]) vgl. Koehler, Über die Dionysiaka des Nonnus v. P., Halle 1853, S. 12 f.

214—216. 'Zeus Herrscher, auch du siehe die Drohung des wahnsinnigen Mannes; höre, Vater und Mutter, und mag, da Lyaios beschimpft ist, dein hochzeitlicher Blitzstrahl Rächer der Semele sein.'

Ausser den angerufenen Göttinnen lässt Nonnos den Bittsteller noch Zeus auf die Drohungen des wahnwitzigen Gegners aufmerksam machen und gestattet sich dabei in dem Doppelanruf *πάτερ καὶ μῆτερ* eine gelehrte Spitzfindigkeit; denn in der Tat kann Zeus nach der Sage zugleich als Vater und Mutter des Dionysos gelten, da er ihn nach dem frühzeitigen Tode der Semele zum zweiten Male aus der eigenen Hüfte gebar; vgl. Dion. 9, 1—24. So bilden die drei Verse den Abschluss zu dem ganzen Gedicht, der nur insofern von dem typischen Schlussteil der Hymnen abweicht, als noch eine neue Gottheit eingeführt wird; vgl. Adami 234, Buchh 21; doch charakteristisch ist die Verwendung von *ἄνα*: Ausf 523, von *κλῦθι*: Adami 221. 235, Ausf 516, von *πάτερ καὶ μῆτερ*; zu *πάτερ* vgl. Adami 222, Ausf 522, Buchh 30; *μῆτερ* als Anrede in den Hymnen z. B. orph. 26, 1; 27, 1.

Bei *ἐλεγχομένου Λυαίου* gilt von den zahlreichen Bedeutungen des Verbums *ἐλέγχω* die des 'Schmähens', 'Beschimpfens': vgl. Hom. Il. 9, 522; Xenoph. Memor. 2, 2, 9. Die Rache für den Gott

1) Über den dritten Dionysos oder Iakchos, den Sohn des zweiten und der Aurora, s. Dion. 48, 238 ff.; vgl. dazu Cic. nat. deor. 3, 23, 58.

soll gleichzeitig für Semele, seine Mutter, gelten; *σὴ στεροπὴ γαμίη* klingt deutlich an den Mythos von Semele und ihrem Tode im Hochzeitsgemach durch den Blitzstrahl des Zeus an; vgl. bes. Dion. 8, 286 ff.

Obwohl in all diesen Versen des Nonnos die Bitten selbst die Hauptsache sind — das zeigt schon die Schilderung der eigenen Lage seitens des Bittenden (Ausf 533), so kann man das Gedicht doch mit vollem Recht einen Hymnus nennen. Die Disposition hat durchaus hymnenartigen Charakter; Mene Selene wird im Proömium angeredet (191 f.), hier wie in den späteren Versen werden in den Anrufungen zahlreiche lobende Epitheta verwendet; in dem mittleren Teile (193—213) ruft Dionysos drei neue Göttinnen an, die mit Selene gleichgesetzt werden; mit einem kurzen Schlussteil, der ein charakteristisches *κλῦθι* enthält, beendet er den Hymnus. Echter Hymnenstil zeigt sich auch in der Einfügung mythologischer Einzelheiten, ferner in der Verwendung von *εἰ, ἄνα, ἔρχεο*.[1]) Merkwürdigerweise rechnet Dilthey a. a. O. den Hymnus auf Selene nur bis V. 199, mit dem zum ersten Male die Schilderung der Lage des Dionysos beginnt; indem er so die typische vielfache Anrede zerreisst und den klar abgesetzten Schlussteil übersieht, bleibt nur der Anfang einer Ansprache an die Göttin übrig, deren vollständiger Wortlaut erst den wahren Hymnencharakter offenbart.

Was hier die Vorlagen des Nonnos angeht, so erkennen wir an dem mittleren Teil des Hymnus wiederum die bei den Götterliedern aus der Zeit des

1) Nach Menander hätten wir in den Versen eine Mischung von *ὕμνος εὐκτικός* und *ὕ. μυθικός* zu sehen; vgl. a. a. O. 333, 338 f. 342 ff. (1, 2. 6. 9).

Synkretismus gebräuchliche Dispositionsart, bei welcher die Namen und Epitheta der Gottheit erst allmählich im Verlaufe des ganzen Liedes, und zwar in möglichst grosser Zahl, angeführt werden; vgl. hier bes. Hym. mag. Abel 3 und 5. Wenn wir überdies die lange Reihe von Gedichten durchprüfen, welche den von Nonnos angerufenen Göttinnen gewidmet sind, so können wir feststellen, dass sich gerade in den magischen Hymnen genau wie in dem des Nonnos deutliche Belege für den Synkretismus darbieten, in diesem Falle aber nicht in den Orphika; in Betracht kommen folgende Gesänge: Hym. hom. 32: an Selene Mene; Kallim. 3: an Artemis; orph. 2: an Hekate, 9: an Selene Mene, 29: an Persephone, 36: an Artemis; mag. Kuster 3: an Selene, Abel 3 (= Wess ZP 112, 2714—2783): an Hekate Artemis Persephone, Abel 5 (= Wess ZP 114, 2786—2870): an Selene Hekate Artemis Persephone, Wess ZP 107, 2522—2567: an Artemis Persephone Mene, 109, 2574—2621: an Selene; Prokl. 6: an Hekate und Janos.

Die vorangeschickte Einzeluntersuchung hat bereits ergeben, dass bestimmte Hymnen aus dieser grossen Gruppe von Nonnos nicht nachgeahmt worden sind. Freilich hat er für Artemis das gebräuchliche Epitheton *ἐλαφηβόλος* (197) und für Hekate *πολυώνυμος* (193) verwendet; aus jener Stelle des Kallimachos mag er *ὀψίγονον Τιτῆνα* (211) gebildet haben, für den Namen des Dionysos hat er *Λυαῖος* (ebd.) eingesetzt. Dagegen sind auch neue Worte, vor allem wiederum Epitheta, dem Gedichte eingefügt: *πυρσοφόρος* (194), *θιασώδης* (ebd.), *κυνοσσόος* (196), *νεκυσσόος* (204), *ψυχοστόλος* (207).

Nonnos ist demnach bei der Komposition der einzelnen Verse auch dieses Hymnus selbständig verfahren.

III.

41, 143—154.

An die Stadt Beroe.

Bald nach dem Auszug aus dem gastlichen Tyros lässt Nonnos im 41. Buche Dionysos und Poseidon in Liebe zu der Nymphe Beroe, der Tochter der Aphrodite und des Adonis,[1]) entbrennen,[2]) jener Göttin, von welcher er 155 ff. berichtet, sie habe der auf dem Libanon gelegenen Stadt Beroe oder Berytos[3]) den Namen gegeben. Bei dieser Gelegenheit erzählt der Dichter mehrere Mythen und macht auch viel Worte zum Preise der Stadt selbst. Besonders sind hier jene Verse hervorzuheben, die er aus eigenem Munde zum Ruhme der Stadt ertönen lässt: V. 143—154.

Ῥίζα βίου, Βερόη, πολίων τροφός, εὖχος ἀνάκτων,
πρωτοφανής, Αἰῶνος ὁμόσπορε, σύγχρονε κόσμου,
145 *ἕδρανον Ἑρμείαο, Δίκης πέδον, ἄστυ θεμίστων,*
ἔνδιον Εὐφροσύνης, Παφίης δόμος, οἶκος Ἐρώτων,
Βάκχου τερπνὸν ἔδεθλον, ἐναύλιον Ἰοχεαίρης,
Νηρεΐδων ἀνάθημα, Διὸς δόμος, Ἄρεος αὐλή,
Ὀρχομενὸς Χαρίτων, Λιβανηίδος ἄστρον ἀρούρης,
150 *Τηθύος ἰσοέτηρος, ὁμόδρομος Ὠκεανοῖο,*
ὃς Βερόην ἐφύτευσεν ἑῷ πολυπίδακι παστῷ
Τηθύος ἰκμαλέοισιν ὁμιλήσας ὑμεναίοις,
ἣν περ Ἀμυμώνην ἐπεφήμισαν, εὖτέ ἑ μήτηρ
ὑδρηλῆς φιλότητος ὑποβρυχίῃ τέκεν εὐνῇ.

148 *Διὸς δόμος* Hss, *θρόνος* Köchly; vgl. Kommentar S. 42 f.

1) Vgl. Schultz in Rosch. Lex. I 784, Dümmler PW III 304.
2) Vgl. Rigler, De Beroe Nonnica, Ptsd. 1860, S. 9—13; Koehler a. a. O. 81—84.
3) Vgl. Nonn. Dion. 41, 363—367; Benzinger PW III 321; Rigler a. a. O. 5—9.

143 f. ‘Wurzel des Lebens, Beroe, Ernährerin der Städte, Ruhm der Herrscher, zuerst erschienen, verschwistert dem Aion, gleichaltrig mit der Welt.’

Die für die Stadt höchst rühmlichen Wendungen (143) *ῥίζα βίου, πολίων τροφός* und *εὖχος ἀνάκτων* begegnen bei anderen Schriftstellern nicht; zur ersten vgl. Hesiod. Op. 19 *γαίης ἐν ῥίζῃσι* und Pind. Pyth. 4, 26 *ἀστέων ῥίζαν*; s. auch Dion. 41, 315 *ῥίζα βίου, Κυθέρεια φυτοσπόρε*. Über den Wortgebrauch gerade des Nonnos in diesem und den folgenden Versen handelt Rigler a. a. O. 17 ff.[1]) — *πρωτοφανής* (144) in der Bedeutung ‘zuerst erschienen’ ist Nonnos geläufig: z. B. 83 f., 364 (Rgl.); in der Hymnenlitteratur nur Wess ZP 89, 1794 *πρωτοφανῆ* in der Bedeutung ‘zuerst erscheinend’.

Mit den bisherigen Worten ist von dem Dichter Alter und Ruhm der Stadt nur angedeutet, im Folgenden wird beides erläutert, und zwar das Alter durch die Wendungen *Αἰῶνος ὁμόσπορε* und *σύγχρονε κόσμου*. Über Aion, die personifizierte Zeit, den Ewigkeitsdämon, vgl. Roscher in s. Lex. I 195 und ebd. Deubner III 2128, 15 u. Personifikationen, Wernicke PW I 1042 f.; über die Verwendung des Wortes bei Nonnos s. ebd. 1043 und Christ-Schmid, Gr. Litt.-Gesch.[5] II 2, 782 f. Die Gottheit wird auch Hym. mag. Kuster 3,53 erwähnt: *Αἰὼν κραδαίνει, κινηθήσετ' Οὐρανός*; vorher z. B. Eurip. Heraclid. 900 *αἰών τε χρόνου παῖς*. Zu *ὁμόσπορε* vgl. Hym. hom. Demeter 2, 85 *αὐτοκασίγνητος καὶ ὁμόσπορος*; das Wort ist beliebt bei den Tragikern: z. B. Aesch. Sept. 804 *βασιλέες δ' ὁμόσποροι*. Die Verbindung *σύγχρονε κόσμου* bringt Nonnos noch 23, 284 (Ludw.) und 33, 109 (Rgl.).

1) Vgl. dazu Ludwich, Riglers Lexicon Nonnianum, Jahrbb. f. kl. Philol. 113 (1876), 29—32.

145—149. ‘Sitz des Hermes, Flur der Dike, Stadt der Satzungen, Aufenthalt der Euphrosyne, Wohnung der Paphie, Haus der Eroten, liebliches Heim des Bakchos, Zufluchtsort der Iocheaira, Zierde der Nereiden, Wohnung des Zeus, Hof des Ares, Orchomenos der Chariten, Stern des Libanongefildes.’

Nonnos zählt eine Reihe von Gottheiten und hehren Gewalten auf, welche zu der Stadt Beziehung haben sollen.

An erster Stelle wird Hermes genannt; nach V. 161 soll er bei der Geburt der Eponyme Beroe zugegen gewesen sein, auch weiterhin ist er in der Beroesage von Nonnos erwähnt, z. B. V. 335; offenbar wird dadurch der Anruf in diesen Versen begründet. *Δίκη* findet sich seit Hesiod mehrfach; vgl. Hym. orph. 62: an Dike; s. auch v. Sybel in Rosch. Lex. I 1018 ff., Deubner ebd. III 2131 f. u. Personifikationen; Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, Lpz. 1907, S. 138 ff. Zu ihrer Erwähnung an dieser Stelle vgl. was der Dichter über Beroe als die Stadt der Gerechtigkeit weiter unten erzählt, bes. 328 ff.; ist sie doch im dritten Jahrhundert n. Chr. Sitz einer berühmten Rechtsschule gewesen; vgl. Koehler a. a. O. 83, Rigler a. a. O. 7. Es zeigt sich also hier eine deutliche Verknüpfung der Wirklichkeit mit der folgenden Sage. — *ἔνδιον Εὐφροσύνης* (146) lesen wir mit abweichender Schreibung auch bei Makedonios Hypatos, der unter Justinian lebte (Christ-Schmid a. a. O. II 2, 793): Anth. Pal. 11, 63, 4 *λιπαρῆς ἔνδιον εὐφροσύνης*. Nun hat aber der Dichter der Dionysiaka den Namen der Charis Euphrosyne nach dem Index nominum in Ludwichs Ausgabe nur an dieser einzigen Stelle angeführt, wo wenige Verse später die Chariten von neuem erwähnt werden:

149 *'Ορχομενὸς Χαρίτων*; vgl. Stoll in Rosch. Lex. I 873 ff. und 1408 f. Daher liegt die Vermutung nicht fern, der Dichter denke 146 nicht an die Göttin, nicht an eine der Chariten, sondern verwende entweder das eigentliche Substantivum wie bei *ἄστυ θεμίστων* oder dessen Personifikation, entsprechend *Δίκης πέδον*: Beroe sei die Stadt des Rechts, der Sitz der Freude; dazu passt die folgende Erwähnung von Aphrodite und den Eroten und auch jener Vers des Makedonios. *Παφίη* als Beiname der Aphrodite ist vom Kult in Paphos hergeleitet; vgl. Roscher in s. Lex. I 395, Eisele ebd. III 1561 ff., bes. 1562; losgelöst von dem Eigennamen der Göttin wird er besonders von Nonnos und den Epigrammatikern gebraucht, einmal auch in den Hymnen: orph. 57, 4. Die besondere Bedeutung der Aphrodite für die Stadt liegt darin, dass sie, die Mutter der Nymphe, nach ihrer Geburt aus dem Schaum des Meeres gerade in der Nähe von Beroe das Land betreten haben soll: vgl. 98 ff., 119.

'Ιοχέαιρα (147; Genit. *'Ιοχεαίρης*: Oppian. Cyn. 2, 367) ist als Beiwort der Artemis bei Homer und den Hymnendichtern sehr beliebt: z. B. Hym. hom. Apollon 3, 15. 159; orph. 35, 4; mag. Wess ZP 30 Diana 1; alleinstehend s. bei Dion. Per. 827, Oppian. a. a. O.; eine bestimmte Beziehung zur Stadt oder zum vorliegenden Mythos ist nicht feststellbar. 148 wird die Stadt als *Νηρεΐδων ἀνάθημα* gepriesen; *ἀνάθημα* bedeutet hier 'Zierde' wie schon bei Hom. Od. 1, 152 und 21, 430 *ἀναθήματα δαιτός*. Eine Verbindung der Wassernymphen mit der Seestadt Berytos liegt nicht gerade fern, in der Beroesage sind sie nicht von Wichtigkeit. — Zu *Διὸς δόμος* (148) vgl. Hom. Il. 15, 85 *Διὸς δόμῳ* und ebd. 8, 375 *Διὸς δόμον αἰγιόχοιο*; trotzdem hat Rigler a. a. O. 26 gegen die

Überlieferung, nur um eine Wiederholung des schon 146 verwendeten *δόμος* zu vermeiden, Köchlys Konjektur *Διὸς θρόνος* gebilligt mit Hinweis auf Dion. 6, 169 *Διὸς θρόνον εἶχεν*. Dass die Stadt auch Sitz des Zeus genannt wird, ist nicht verwunderlich, da er in der Sage von der Eponyme Beroe eine grosse Rolle spielt: vgl. 325 ff. *"Αρεος αὐλή* im selben Verse wird vielleicht durch Strabon erläutert, welcher 16 pg. 756 überliefert, von Vipsanius Agrippa seien zwei Legionen in die Stadt gelegt worden; vgl. Rigler a. a. O. 26. — Ein ungewöhnliches Lob bedeutet es für Beroe, wenn der Dichter sie 149 mit Orchomenos, dem alten Kultsitze der Chariten, gleichsetzt; vgl. Stoll in Rosch. Lex. I 877, Preller-Robert 481. Zu *Λιβανηίδος ἄστρον ἀρούρης* vgl. Polystratos in Anth. Pal. 7, 297, 1 *τὸν μέγαν 'Ακροκόρινθον 'Αχαικόν, 'Ελλάδος ἄστρον* (Rgl.).

In Kürze sei noch darauf hingewiesen, wie verschiedenartig Nonnos die Bedeutung von 'Sitz' in den vorangehenden Versen wiederzugeben versteht: *ἕδρανον, πέδον, ἄστυ, ἔνδιον, δόμος, οἶκος, ἔδεθλον, ἐναύλιον, ἀνάθημα, αὐλή*; *ἐναύλιον* lesen wir bei ihm zuerst.

150—154. 'Altersgenossin der Tethys, Gefährtin des Okeanos, welcher die Beroe zeugte in quellenreichem Brautgemach, sich zu einer Gemeinschaft im Wasser mit Tethys vereinigend: Amymone nannte man sie, als die Mutter sie unter den Wogen auf dem Lager einer Liebe in den Fluten gebar.'

Es ist nicht erstaunlich, dass Nonnos in einem Gesange auf die am Meere gelegene Stadt auch der Meergötter Okeanos und Tethys Erwähnung tut, die beide zusammen schon bei Homer angeführt werden:

Od. 14, 201 und 302 *Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν*, öfters auch in den Hymnen: vgl. Kallim. 3, 42 ff.; 4, 17; orph. 22, 1; s. auch Weizsäcker in Rosch. Lex. III 809 ff. Der Dichter rühmt die Stadt 150 als *ὁμόδρομος Ὠκεανοῖο*; vgl. dazu Platon. Epinom. 987 B *ὁ δ' ὁμόδρομος ἡλίῳ* und Plut. de animae procreatione in Timaeo 32 pg. 1029 B *τοὺς ὁμοδρόμους ἡλίῳ*. Okeanos hat nach dem hier vorliegenden Berichte die Nymphe Beroe gezeugt *ἑῷ πολυπίδακι παστῷ*; diese Wortverbindung ist neu; das Adjektivum steht als Beiwort des Ida Hym. hom. Aphrodite 5, 54 u. 68; *παστός* in der Bedeutung 'Hochzeitsgemach' s. Lukian. dial. mort. 23, 3 *οἷος ᾔειν ἐκ τοῦ παστοῦ*. — Nonnos fährt fort: *Τηθύος ἰκμαλέοισιν ὁμιλήσας ὑμεναίοις*. *ὁμιλεῖν* als Ausdruck des geschlechtlichen Verkehrs gebraucht er z. B. auch 26, 265 (Rgl. Mel. I 21), desgl. *ὑμέναιος* in erweiterter Bedeutung für 'Verbindung', 'geschlechtlicher Umgang': z. B. 38, 110 *Τηθύος ἀρχεγόνοισιν ὁμιλήσας ὑμεναίοις* (Rgl. Mel. I 18 ff.); vgl. Eurip. Helena 1451. — Den Namen der Nymphe Amymone, über die man Stoll in Rosch. Lex. I 327 f., Preller-Robert 586, Rigler a. a. O. 5 vergleiche, hat Nonnos zuerst auf die Beroe übertragen; vgl. Dümmler PW III 304, Gruppe II 1150 Anm. 1; s. auch Dion. 41, 10 f. Die Mutter gebar sie *ὑποβρυχίῃ εὐνῇ*; das Epitheton s. z. B. Hym. hom. 33, 12; Herodot. 1, 189; Apollon. Rhod. 2, 1215.

Besonders ist zu beachten, dass der Dichter in diesen Versen, in welchen er seine Gedanken ganz zur Nymphe Beroe abschweifen lässt, wohl Okeanos und Tethys als ihre Eltern schildert, aber nach Beendigung des Liedes von V. 155 an mit vielen Worten jene jüngere und bekanntere Sage von Beroe als Tochter der Aphrodite und des Adonis berichtet, welche ihrerseits nach Nonnos der Stadt den Namen

gegeben haben soll. Dass ihm diese jüngere Fassung bei der Anrufung schon vor Augen schwebt, glauben wir im Verlaufe der Einzelerklärung festgestellt zu haben.

Freilich müssen wir zuvor auf die Schwierigkeit hinweisen, welche die Verbindung dieser zahlreichen Götter und hehren Gewalten mit der Stadt Beroe überhaupt dem Erklärer bietet; denn es ist nicht leicht, im Einzelfalle zu entscheiden, ob der Dichter bei diesen aneinandergereihten Anrufungen an die Zustände der Stadt denkt, wie sie zu seiner Zeit bekannt waren — etwa nach dem Muster eines Menander: vgl. a. a. O. 346 ff. (2, 2), oder ob er an die Wesen erinnern will, die in der Beroesage von Bedeutung sind. Ersterer Vermutung scheint Rigler in seinem Buche zuzuneigen, zumal sich einzelne in dem Gesang erwähnte Zustände für die Periode des Nonnos noch nachweisen lassen, die an den gegebenen Stellen angemerkt sind. Dennoch ist es auffallend, dass viele dieser Gottheiten, welche in dem zwischen Mythenerzählungen eingefügten Lobliede hervorgehoben werden, wie oben gezeigt auch zu der sofort angeknüpften jüngeren Beroesage in deutlicher Beziehung stehen. Überdies gehen die beiden ersten Verse der Anrufung sicherlich auf den vorangehenden ersten Bericht von der Entstehung der Stadt zurück (vgl. 14 ff., 67 ff.), die übrigen können also zu der sofort folgenden Sage überleiten, in welcher die Nymphe als Eponyme der Stadt gefeiert wird.

Wenn Nonnos trotzdem diese Stadt zunächst mit Beroe als der Tochter der Meergötter unmittelbar in Verbindung bringt, so sehen wir, dass er die Sagenstoffe in seinem Lobgesange ziemlich willkürlich verwertet, vielleicht sogar durcheinanderwirft. Dass er sich im Folgenden bemüht, die verschiedenen

Sagen, welche von Beroes Geburt handeln, auseinanderzuhalten, kann man aus V. 155 entnehmen: *ἀλλά τις ὁπλοτέρη πέλεται φάτις, ὅττι κτέ.*[1])

Prüfen wir das Ganze nach seinen Eigenschaften als Lobhymnus, so sehen wir in diesen Versen des Nonnos eine fortlaufende Kette lobender Epitheta, ganz nach dem Vorbild der orphischen Hymnen und der uns überlieferten hymni anonymi,[2]) so dass sich eine bewusste Anlehnung an den Kompositionsstil dieser Dichtungen offenbart. Erst mit V. 151 bricht die Vorliebe des Dichters für mythologisches Beiwerk wieder hervor in einer längeren, auf die Nymphe Beroe bezüglichen, genealogischen Angabe, die nicht minder zum Hymnenstil passt (vgl. Adami 226 f., Ausf 523). Daher hat ohne inneren Grund Dilthey a. a. O. dieses mythologische Stück wiederum fortgelassen, weil er offenbar allein den gehäuften Epitheta Wert beilegte. Wie wir aber schon oben sahen, dass Nonnos den Hymnenstil nicht immer peinlich gewahrt hat, so auch hier. Eine besondere Anrufung freilich ist vorhanden, und zwar dürfte am besten dazu gerechnet werden: *ῥίζα βίου, Βερόη, πολίων τροφός, εὖχος ἀνάκτων,* | *πρωτοφανής*, da durch die folgenden Verse, den zweiten Teil des Hymnus, diese schwerwiegenden Worte der Anrede näher erklärt werden (vgl. Adami 224 ff.); auf einen Schlussteil hat Nonnos jedoch verzichtet, obwohl mit Leichtigkeit eine kurze Grussformel von der Art hätte hinzugesetzt werden können, wie sie in fast allen diesen mit Epitheta überladenen Gedichten üblich ist.[3])

1) Vgl. dazu Dion. 12, 293 f.: über die Sagen von der Entstehung des Weins (Koehler 26).

2) S. Abels Orphica S. 284 f.; vgl. auch PLM Bhrs. S. 170: Incerti ad Panem (Wuensch).

3) Eine der wenigen Ausnahmen bildet z. B. Hym. orph. 20.

Überhaupt hat der Dichter, wie wir jetzt auf Grund der Einzeluntersuchung entscheiden können, wohl das Schema der Orphika entlehnt, doch bestimmte Vorbilder auch in diesem Falle verschmäht: nicht allein für das Ganze sondern auch für die einzelnen Verse und Versteile. Nur jenes *Διὸς δόμος* (148) könnte er aus Homer genommen haben; neu sind die Adjektiva *σύγχρονος* (144) und *ἰσοέτηρος* (150). Dagegen entstammen die Göttervorstellungen, welche sich in diesem Hymnus darbieten, bereits der Periode Homers, Hesiods und der Tragiker, nicht hellenistischer oder noch späterer Zeit.

Dadurch unterscheidet sich der Hymnus auf Beroe, der gewisse Beziehungen des Nonnos gerade zu den orphischen Dichtern erwiesen hat, am meisten von den beiden anderen Hymnen.

IV.

37, 320—323.

An Athene.

Als der Kampf zwischen den Anhängern des Dionysos und den Indern mehrere Jahre hindurch getobt hat, wird im 37. Buche zu erneuter Rüstung und zur Bestattung der Toten ein Waffenstillstand geschlossen; Dionysos veranstaltet für den gefallenen Opheltes eine Leichenfeier mit Spielen. Beim Wagenrennen sind Skelmis und Erechtheus die schärfsten Gegner, und als jener bei der letzten Runde an der Spitze liegt, wendet sich Erechtheus an Athene mit einem kurzen Anruf, den man als ein Stossgebet bezeichnen kann:[1]) V. 320—323.

1) Menander würde von einem *ὕμνος εὐκτικός* sprechen; vgl. a. a. O. 342 f. (1, 9).

320 *Κοίρανε Κεκροπίης, ἱπποσσόε Παλλὰς ἀμήτωρ,*
ὡς σὺ Ποσειδάωνα τεῷ νίκησας ἀγῶνι,
οὕτω σὸς ναέτης Μαραθώνιον ἵππον ἐλαύνων
υἱέα νικήσειε Ποσειδάωνος Ἐρεχθεύς.

Auf Gebete dieser Art, in welchen Ansätze zur Hymnenpoesie erkannt werden, hat neuerdings Wuensch in seinem Artikel Hymnus S. 159 das Augenmerk gerichtet; z. B. Hipponax frg. 16 Bergk *Ἑρμῆ, φίλ' Ἑρμῆ, Μαιαδεῦ, Κυλλήνιε, | ἐπεύχομαί τοι, κάρτα γὰρ κακῶς ῥιγῶ.* Genauer noch stimmen die Worte des Erechtheus mit den Stilregeln des Hymnus überein; denn sie enthalten zunächst eine Anrede mit mehreren Epitheta (320).

Von diesen ist eine Wortverbindung wie *κοίρανε Κεκροπίης* oder auch *κοίρανε* allein dem Namen der Athene an anderer Stelle nicht beigefügt worden. Nur hier hat Athene das Epitheton *ἱπποσσόος* erhalten, offenbar mit Berücksichtigung ihrer Eigenschaften als Göttin des Kampfes und der Rossezucht; vgl. Gruppe II 1208, Preller-Robert 217. Ähnlich wird von Pindar Olymp. 3, 26 Artemis *Λατοῦς ἱπποσόα θυγάτηρ* genannt, sie, die Göttin der Jagd und der Viehzucht; vgl. Wernicke PW II 1344 ff., bes. 1345 f.; Gruppe II 1292 Anm. 3; Preller-Robert 301 Anm. 5, 316 Anm. 3. — *Παλλάς*, das homerische Beiwort der Athene, ohne Hinzufügung des Eigennamens s. in den Hymnen: orph. 32, 1; Prokl. 7, 4. Das Epitheton *ἀμήτωρ* erhält die Göttin zuerst von Nonnos: z. B. 1, 84; 27, 114.

Der Anrede an die Gottheit ist von dem Dichter ein mittlerer Teil angegliedert, der mit einem aus der Mythologie genommenen kurzen Vergleich[1]) dem kunstmässigen Mittelteile nicht schlecht entspricht (321); hinzu tritt die Bitte: die Göttin möge Erechtheus über Skelmis siegen lassen (322 f.).

1) Vgl. G. Wild, Die Vergleiche des Nonnos, Progr. Regbg. 1886, welcher S. 44 zwar den Wettkampf erwähnt aber diesen Vergleich nicht berührt.

σὸς ναέτης kann hier Erechtheus von sich sagen als Bürger der Stadt, welche Athene beim Wettkampf als Siegespreis erhalten hat; vgl. Dion. 13, 171 f. — 323 wird der Gegner Skelmis als Sohn des Poseidon bezeichnet; ausführlicher unterrichtet über ihn nur Nonnos; vgl. Dion. 14, 36 ff. *Σκέλμις .... πάτριον ἰθύνων Ποσειδήιον ἅρμα θαλάσσης κτἑ*; doch rechnet er ihn hier nicht wie die anderen unter die daktylischen Idaeen sondern zu den Telchinen; vgl. Höfer in Rosch. Lex. IV 990 f. u. Skelmis, Stoll und Höfer ebd. II 1029 f. u. Kelmis, Preller-Robert 605 ff., 657 f.

So darf man gerade bei dieser knappen Aneinanderreihung hymnenartiger Motive absichtliche Anlehnung an die Hymnendichtung vermuten. Im einzelnen sieht man, dass Nonnos neben dem bekannten Beinamen *Παλλάς* völlig neue Epitheta, aber ganz bekannte Sagenstoffe benutzt hat. Aus den übrigen Hymnen an Athene können Parallelstellen nicht beigebracht werden: vgl. Hym. hom. 11 und 28, Kallim. 5, orph. 32, Prokl. 7.

V.

An vier Beispielen hat gezeigt werden können, dass Nonnos mit der echten Hymnendichtung und ihren Stilregeln bekannt gewesen ist; die folgenden Untersuchungen sollen der Frage nachgehen, ob sich hymnenartige Elemente eingestreut auch in Partien des Werkes finden, die nicht wirkliche heilige Lieder an die Götter sind. Auf diesem Wege werden wir von den einfachen Bitten zu den

des Hymnenschemas entbehrenden Ansprachen an die Götter und andere Wesen übergehen, soweit sie Lobsprüche enthalten oder gar richtige Enkomia sind, schliesslich zu den einfachen Anreden, die für den Hymnenstil des Dichters von Interesse sind.

10, 292—320.

Der bei der Göttermutter Rhea aufgewachsene Zeussprössling Dionysos wird von Liebe zu dem schönen Satyrn Ampelos, seinem Altersgenossen, erfüllt und bittet Zeus unter Verzicht auf alle anderen Ehren und Geschenke um dessen uneingeschränkten Besitz. In dieser Rede, in welcher zugleich die Schönheit des Ampelos gepriesen und die Machtmittel des Zeus aufgeführt werden, heisst es:

314 *Ζεῦ πάτερ, ἱλήκοις, τανυσίπτερε.*

Typisch sind *πάτερ*: Adami 222, Ausf 522, Buchh 30 — und *ἱλήκοις*: Adami 234, Ausf 538.

τανυσίπτερος: ein merkwürdiges Beiwort für Zeus, das von den Vögeln schon bei Homer, von höheren Wesen allein in den Hymnen gebraucht wird; vgl. Hym. hom. 32, 1: von Mene und orph. 86, 1: vom Oneiros. Nonnos legt dieses Epitheton Zeus bei in unmittelbarem Zusammenhang mit V. 310 ff., in denen er ihn daran erinnern lässt, dass er in Adlers Gestalt Ganymedes zum Olymp entführt habe.

12, 23—28.

Die vier Horen sind zum Hause des Helios gekommen; die Hore des Herbstes fragt bittend den Gott, wann denn der ihrer Jahreszeit vorbehaltene Wein geschaffen werden solle (*Ὥρη σταφυληκόμος*: vgl. V. 21 f.).

Die Anrede selbst ist mit zahlreichen Epitheta nach Art der Hymnen versehen:

23 *Ἠέλιε ζείδωρε, φυτηκόμε, κοίρανε καρπῶν.*[1])

Das homerische *ζείδωρος* wie auch *φυτηκόμος* und *κοίρανος καρπῶν*, Beiworte, die sämtlich auf Helios als Spender der Fruchtbarkeit zielen (vgl. Rapp in Rosch. Lex. I 2021 f.), werden als Epitheta des Gottes an anderer Stelle nicht überliefert; *φυτηκόμος* hat Nonnos zuerst gebraucht; zu *κοίρανε καρπῶν* vgl. Hom. Il. 7, 234 *κοίρανε λαῶν*; Hym. orph. 28, 2 *κοίρανε θνητῶν*.

An die Anrede wird die pathetisch gehaltene Bitte angeschlossen, bei welcher die Worte *ναί, λίτομαι* (26) zu beachten sind; vgl. Hym. Prokl. 6, 8 und 7,45 *ναί, λίτομαι*. Über die Einfügung solcher Verbformen in die Hymnen s. Adami 234 und Ziegler a. a. O. 43; *λίτομαι* allein findet sich besonders in orphischen und magischen Hymnen: vgl. orph. 5, 6. 10, 29. 21, 6; mag. Kuster 1, 10; Wess ZP 30 Diana 38.

17, 271—286.

Dionysos trifft auf seinem Kriegszuge gegen den Inderkönig Deriades am Tauros auf dessen Feldherrn und Schwiegersohn Orontes; als dieser sich durch den Thyrsos des Gottes besiegt sieht, entschliesst er sich zum Selbstmord und sendet ein letztes Wort an Helios: er solle den König von seinem und der Inder Unglück benachrichtigen und in Zukunft schützen.

Der eigentlichen Bitte ist eine lange Anrede vorangeschickt, in welcher nach dem Vokativ partizipiale Formen verwendet werden:

271 f. *Ἠέλιε, φλογεροῖο δι' ἅρματος αἰθέρα τέμνων,*
γείτονα Καυκασίην ὑπὲρ αὔλακα φέγγος ἰάλλων.

1) Vgl. Dion. 22, 90 *φυτηκόμε, κοίρανε καρπῶν*: an Dionysos.

Am Ende der Rede (285) finden sich die typischen Imperative *χαῖρε* — vgl. Adami 236 — und *ἵλαος ἔσσο*.

22, 276—283.

Zwischen den feindlichen Heeren tobt eine heftige Schlacht, in welcher schon zahllose Inder gefallen sind; da ruft Gaia aus Mitleid den siegreichen Dionysos an, den Herrscher über den fruchtbaren Regenstrom und den furchtbaren Blutstrom, der als solcher Zeus und Ares in sich vereinige.

In dieser Ansprache haben wir eine besondere Anrede mit Epitheta und genealogischer Angabe:

276 *υἱὲ Διὸς ζείδωρε μιαιφόνε.*

ζείδωρος und *μιαιφόνος*, beides homerische Adjektiva, sind als Beiworte für Dionysos neu; doch hat *μιαιφόνος* Homer oft als Epitheton für Ares gebraucht, auf den Nonnos ja hier anspielt; vgl. Il. 5, 31. 455. 844.

An die Anrede knüpft sich ein mit *γάρ* eingeführter grösserer Teil, welcher die Epitheta in mehreren Doppelsätzen sehr geschickt begründet; über die charakteristische Partikel *γάρ* vgl. Stenzel a. a. O. 18—28. Bemerkenswert ist auch das synkretistische Moment, welches in der Übertragung der Wirkungen zweier Götter auf den einen Dionysos zu Tage tritt.

19, 169—197.

Zu Ehren des toten Königs Staphylos werden unter dem Vorsitz des Dionysos Wettkämpfe veranstaltet. Maron und Seilenos treten einander im Tanze gegenüber, nachdem Dionysos zwei wertvolle Kampfpreise ausgesetzt hat. Bevor Maron den Tanz beginnt, ruft er den Verstorbenen an.

Zwei Themata gehen in seiner Grabrede wechsel-

weise durcheinander: die Schilderung der eigenen weinfrohen Persönlichkeit, die man ein Loblied des Sprechers auf sich selbst nennen könnte, und die Anreden an den Toten, der um Beistand gebeten und mit schönen Versprechungen bedacht wird. Einzelne Verse dieser Rede zeigen Hymnenstil.

In einem ersten Teile schildert Maron seine fröhliche, jeder Traurigkeit abgeneigte, Natur;[1]) alsdann wendet er sich an den Verstorbenen und bittet ihn um Beistand im Wettkampfe; daher

175 *ἵλαθι σεῖο Μάρωνι.*

Als Bittformel ist *ἵλαθι* (*ἵληθι*) in den Hymnen mit Ausnahme der orphischen sehr beliebt; vgl. Hym. hom. Dionysos 1, 17. 20, 8. 23, 4; Kallim. 6, 138; mag. Abel 1, 27; Wess ZP 56, 475. 68, 948. 94, 1988; Prokl. 7, 40. Auch Homer gebraucht diesen Imperativus gern: z. B. Od. 3, 380; 16, 184.

In den folgenden Versen der Rede wiederholen sich dieselben Gedankengänge. Nachdem Maron sich von neuem als den trauerlosen Begleiter des Dionysos gepriesen, ruft er wiederum den bei den Toten weilenden Staphylos an:

189—192 *σήμερον, εἰ Μίνωι παρήμενος ἶσα δικάζεις,*
εἴτε καὶ ἀνθεμόεσσαν ἔχεις Ῥαδαμάνθυος αὐλήν,
Ἠλυσίου λειμῶνος ἐν ἄλσεσιν ἁβρὸν ὁδεύων,[2])
κέκλυθι σεῖο Μάρωνος.

Ausser der Anrufformel *κέκλυθι* sind hier die Partikeln

1) Zu dem eigenartigen Anfang der Ansprache:

169 *εἰμὶ Μάρων, συνάεθλος ἀπενθήτοιο Λυαίου*

vgl. Nordens Untersuchungen a. a. O. 186; er betrachtet dort die im Alten und auch Neuen Testament (Johannesev.) gebräuchliche formelhafte Wortverbindung *ἐγώ εἰμί* als ein 'Korrelat' zu der Verbindung *σὺ εἶ*, welche die orientalisch-essentielle Prädikationsart kennzeichnet.

2) Einen solchen Gedanken empfiehlt für das Grablied auch Menander a. a. O. 421 (3, 11).

εἰ—εἴτε, vielleicht auch die Verwendung der Partizipia zu beachten.

Den Versen folgt die eigentliche Bitte:

194 f. *ἵλαθι σεῖο Μάρωνος, δίδου δέ μοι οἴνοπα νίκην, νίκην πασιμέλουσαν.*

34, 103—121.

Morrheus, der zweite Schwiegersohn des Deriades, lässt, da er von Liebe zu der Bakchantin Chalkomede erfüllt ist, zeitweilig vom Kampfe ab; aus einem Traum erwacht, fühlt er sich gedrungen, das Lob seiner Geliebten zu singen.

Vorausgeschickt sind bei diesem Gedichte zwei Verse an Eos, die beim Erwachen des Morrheus emporgestiegen ist (103 f.). Es folgt die mit Epitheta geschmückte Anrede an Chalkomede:

105 f. *Μορρέος ἀγρύπνοιο παρήγορε, καὶ σὺ φανείης, Χαλκομέδη, ῥοδόεσσα ῥοδοστεφέος πλέον Ἠοῦς.*

παρήγορος s. Soph. El. 229; Pausanias hat in einem Tempel der Aphrodite neben Aphrodite Praxis und Peitho eine Göttin Paregoros, 'die Trösterin', gefunden; vgl. 1, 43, 6. — *ῥοδόεις* in der Bedeutung 'aus Rosen' s. Hom. Il. 23, 186 (*ἐλαίῳ*); zur Bezeichnung von 'rosig' wie an unserer Stelle lesen wir es erst in der Anth. Pal.: bei Antiphilos 6, 250, 5 (*εἴρια*) und Dionysios Sophistes 5, 80, 1 (*χάριν*): doch nirgend wird es ähnlich wie bei Nonnos angewendet; vgl. 16, 91 *παρθενικὴ ῥοδόεσσα.*

Der Hauptteil des Gedichtes enthält einen schwärmerischen Lobgesang auf die unvergängliche Schönheit der Geliebten (107—113), die Umwandlung ihres Namens (114—119)[1]) und den Preis ihrer Abstammung (120 f.).

1) Vgl. dazu Kallim. 2, 68—71!

40, 338—352.

Als Dionysos sich Tyros nähert, reisst die Bewunderung für die reizvolle Lage der Stadt auf einer Landzunge ihn zu einer schwungvollen Ansprache hin.

Das Ganze ist ein einfaches Loblied, wie es als Enkomion bezeichnet zu werden pflegt, und zwar in dritter Person. In seinem grössten Teile wird die liebliche Lage von Tyros verherrlicht, bei der Wasser und Land in innigster Gemeinschaft zu stehen scheinen.[1]) Die Anrede am Anfang fehlt bemerkenswerterweise; erst zum Schluss drängen sich die starken Empfindungen für die Schönheit der Stadt, entgegen der gesetzmässigen Enkomiendisposition,[2]) zu einem echt hymnenartigen Anruf in zweiter Person zusammen, wie wir ihn in ähnlicher, aber meist weniger ausführlicher Weise aus den Lobhymnen kennen:

351 f. *ὦ πόλι πασιμέλουσα, τύπος χθονός, αἰθέρος εἰκών, συμφυέος τρίπλευρον ἔχεις τελαμῶνα θαλάσσης.*

πασιμέλουσα ist das Beiwort des Schiffes Argo bei Homer Od. 12, 70; Nonnos legt es Dion. 5, 128 der Hera bei. Zu *τύπος χθονός* vgl. Empedokl. frg. 62, 4 (Diels S. 130) *τύποι χθονός*; Dion. 40, 423. Zu *αἰθέρος εἰκών* in der Bedeutung 'Abbild des Himmels' vgl. Prokl. 1, 34 (an Helios) *εἰκὼν παγγενέταο θεοῦ.* — Mit der krausen Bildersprache des letzten Verses scheint der Dichter sagen zu wollen: du bist auf drei Seiten vom Meere eingeschlossen.

Es sei ganz besonders darauf hingewiesen, dass die Häufung der lobenden Epitheta in Enkomien nach den Aufstellungen Fraustadts nicht charakteristisch ist. Erinnert sei auch an die oben behandelte

1) Vgl. dazu Menander a. a. O. 346 ff. (2, 2).

2) Über die Kompositionsart der Enkomien s. Fraustadt a. a. O. 32—35.

Lobrede in zweiter Person auf die Stadt Beroe, die in vollständiger Hymnenform gehalten war mit zahlreichen Epitheta und Entlehnungen aus der Sagengeschichte.

44, 218—252.

Sobald Dionysos die Mondgöttin unter ihren verschiedenen Namen angerufen hat, um Rache an seinem Feinde Pentheus zu nehmen, verspricht ihm Selene in längeren pathetischen Ausführungen ihre Hilfe als Selene Bakchias.

In dieser keineswegs heiligen Rede finden wir zu Anfang eine Anrede im Hymnentypus:

218 *νυκτιφαὲς Διόνυσε, φυτηκόμε, σύνδρομε Μήνης.*
νυκτιφαής — offenbar wegen der nächtlichen Feiern — wird Dionysos nur von Nonnos genannt, *φυτηκόμος* und *σύνδρομος Μήνης* von ihm zuerst; vgl. Wess ZP 72, 1131 f. *νυκτιφαοῦς μήνης*; Hym. orph. 54, 10 *νυκτιφαῆ ὄργια*; Kallim. 5, 110 *σύνδρομος Ἀρτέμιδος*; Timon. frg. 22, 2 (Diels S. 189) *Ἠχοῦς σύνδρομος ὄχλος.*

23, 284—319.

Nachdem die Inder diesseits des Hydaspes bis auf Thureus gefallen sind, will Dionysos den Fluss überschreiten; da dieser ihm den Übergang zu verwehren sucht, zündet er die Fluten an und bereitet eine so grosse Verheerung, dass Okeanos voller Zorn seine Gattin Tethys zur Beratung herbeiruft.

Nonnos verwendet hier in einer einfachen Rede, die ihrem Inhalt nach nichts mit einem Hymnus gemeinsam hat, eine Anrufung, welche sich als eine fortlaufende Reihe von Epitheta nach dem Muster des Beroehymnus darstellt. Bereits Dilthey hat a. a. O. auf diese Verse hingewiesen:

284—286 *Ἥλικος Ὠκεανοῖο παρευνέτι, σύγχρονε κόσμου,*
παντρόφε συμμιγέων ὑδάτων, αὐτόσπορε Τηθύς,
ἀρχαίη φιλότεκνε, [τί ῥέξομεν;].

σύγχρονε κόσμου ist eine Wortverbindung des Nonnos; vgl. Dion. 41, 144. — *παντρόφε*: hier von Tethys gesagt wie 44, 191 von Selene; vgl. Hym. orph. 22, 6 ff.: an Tethys: *θηροτρόφος* . . . . | . . . . *μῆτερ νεφέων ἐρεβεννῶν | καὶ πάσης πηγῆς νυμφῶν νασμοῖσι βρυούσης.* — *αὐτόσπορος* ist nur hier Beiwort der Tethys wie Dion. 7, 73 z. B. das des Aion; von den übrigen Schriftstellern hat allein Aischylos das Adjektivum gebraucht: frg. 196, 4 Nauck (Stephan. Byz. aus Prom. sol.) *αὐτόσποροι γύαι.* — *φιλότεκνος* hat als Epitheton nur noch Kallimachos verwendet: vgl. Hym. 6, 83.

* * *

Wir fassen die Ergebnisse zusammen:

Nonnos ist mit der Hymnendichtung gut bekannt gewesen. Dem Wortschatz nach hat er keinen der uns überlieferten Hymnen ergiebiger nachgeahmt; nur an einzelnen kurzen Stellen zeigt sich Übereinstimmung im Wortlaut oder auch nur in der Wahl bestimmter Wortverbindungen mit der vor- und nachchristlichen Hymnenlitteratur, zumeist mit Kallimachos; daneben begegnen Entlehnungen aus Homer. Doch ist er beiden Dichtern bekanntlich auch in den übrigen Partien seines Epos häufig gefolgt.

Aus dem Wortlaut der nonnischen Hymnen und hymnenartigen Gebilde allein sichere Schlüsse über die zeitlichen Beziehungen des Dichters zu den Orphika, Magika und Proklos sowie ihre gegenseitige Abhängigkeit ziehen zu wollen, erweist sich als nicht möglich.

In der Form stimmt Nonnos mit den nachchristlichen, zumal den orphischen und magischen Gedichten überein. Besonders haben ihn die Gesänge angezogen, welche sich durch Häufung oder sogar ununterbrochene Aneinanderreihung von Epitheta kennzeichnen: offenbar die damals im Kult übliche Hymnenform; denn die Gewohnheit der verstärkten Epithetahäufung zeigt er in auffallender Weise in seinen Hymnen und einfachen Gebeten, desgl. auch in Stücken, die den Hymnen nur wenig

ähnlich sind, und sogar in solchen Partien, die mit dem Genus Hymnus gar nichts mehr zu tun haben.

Dieses Ergebnis verdient genauere Beachtung; denn diese Stufenfolge in der Verwendung der Epitheta bei den Anrufungen lehrt, dass Nonnos Vorliebe für ihren Gebrauch nicht eine allgemeine Gewohnheit ist, entstanden aus Freude am Gekünstelten, wie Kreutz, Christ und Schmid (Gr. Litt.-Gesch.) vermuten; vielmehr muss man als Ausgangspunkt Einfluss der Hymnenlitteratur anerkennen, der sich von den wirklichen Hymnen zu ähnlichen Genera und von dort bis zur einfachen und einfachsten Anrede erstreckt hat (vgl. Dion. 22, 90. 27, 252 f. 33, 109. 38, 105. 41, 315 f.), vielleicht bis zu ihrer allgemeinsten Verwendung im Satz (s. Kreutz Progr. 1); also ohne Rücksicht und Kritik gegenüber der eigentlichen und ursprünglichen Stilgattung; wie ja auch gezeigt werden konnte, dass der Dichter noch andere Kennzeichen des Hymnus in nichthymnischen Ansprachen verwertet hat.

Das im Verein mit der oben gekennzeichneten Zwanglosigkeit, mit welcher Nonnos auch bei den wirklichen Hymnen bisweilen von dem Hymnenschema abgewichen ist, beweist, dass er die Motive des Hymnus durchaus frei verwendet hat, in einer Art, die als ein interessanter Ableger jener Stilgattung betrachtet werden kann.

Stellenverzeichnis.

Die mit * versehenen Stellen sind kritisch behandelt.

Lebenslauf.

Ich, Friedrich Franz Braun, Sohn des Fabrikbesitzers Friedrich Franz Braun und seiner Frau Anna, geb. Geschke, evangelischer Konfession, wurde am 6. September 1891 zu Königsberg i. Pr. geboren und besuchte dort von Ostern 1898 ab unter G. Ellendt und P. Glogau Vorschule und Gymnasialklassen des Collegium Fridericianum; ich verliess das Gymnasium Ostern 1910 mit dem Zeugnis der Reife, um an der Albertus-Universität in meiner Heimatstadt kl. Philologie und Geschichte, Geographie und Philosophie zu studieren.

Hier habe ich meine ganze Studienzeit zugebracht und dabei Vorlesungen bei folgenden Herren Dozenten gehört:

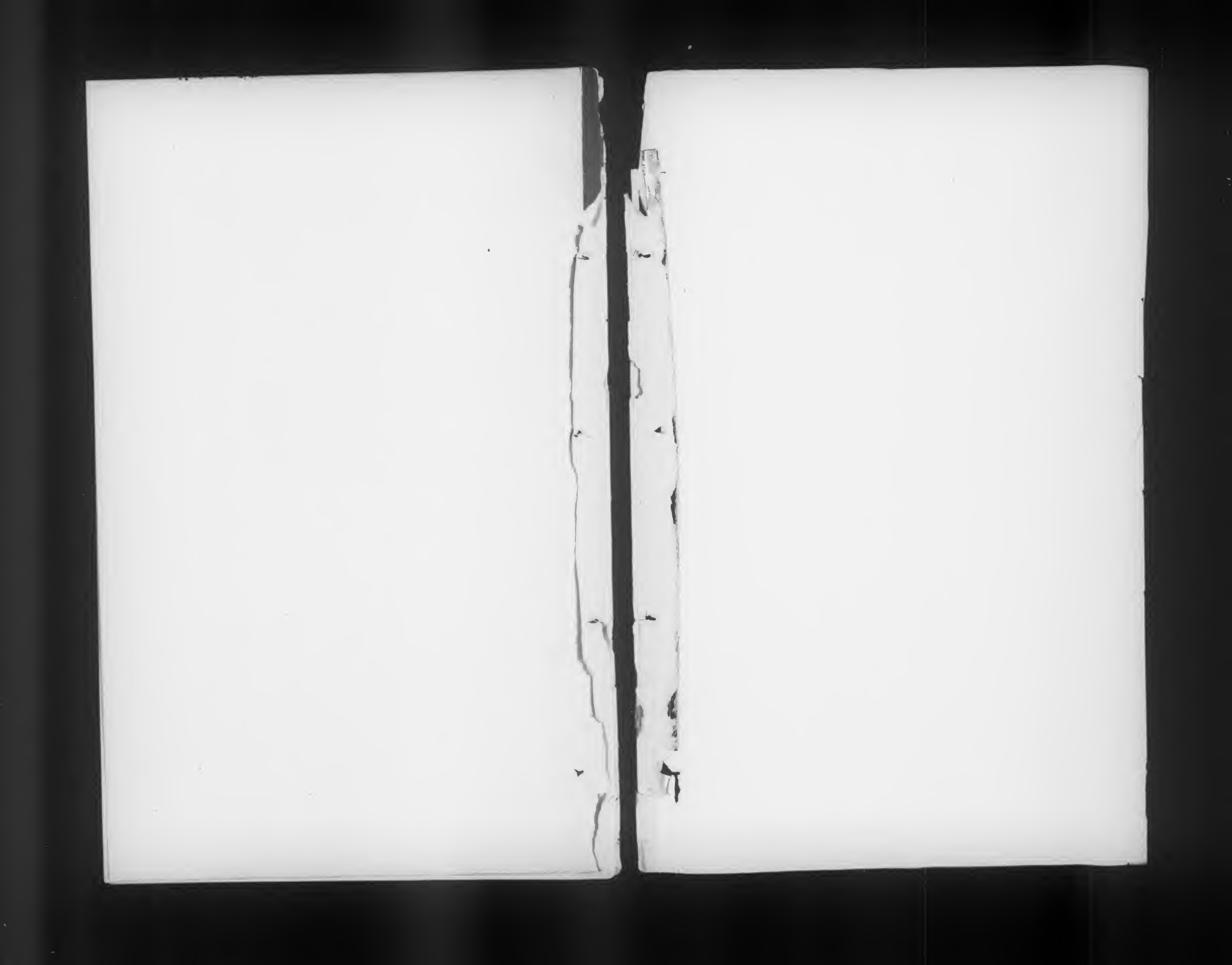
Ach, *Arndt*, *Baesecke*, *Baumgart*, *Deubner*, *Dorner*, *Goedeckemeyer*, *Haendcke*, *Hahn*, *Immisch* (jetzt Freiburg i. B.), † *Jeep*, *Jensen* (jetzt Jena), *Kowalewski*, *Krauske*, *Krollmann*, *Ludwich*, *Münzer*, *Rossbach*, *Rust*, *Schubert*, *Seraphim*, *Tolkiehn*, *Werminghoff* (jetzt Halle), *Wuensch* (jetzt Münster).

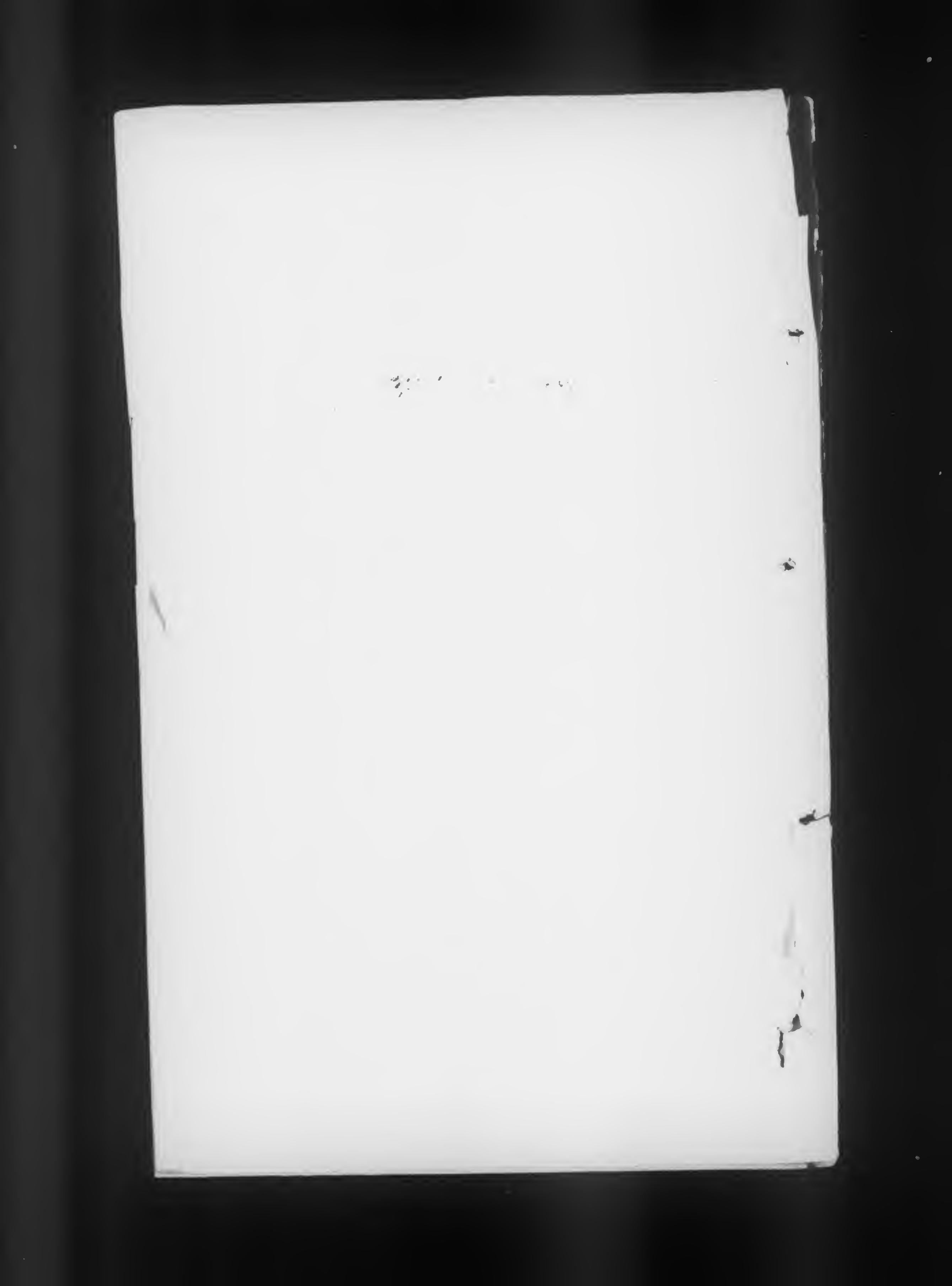
Dem philologischen Proseminar gehörte ich fünf Semester an unter Leitung der Herren: *Deubner*, *Rossbach*, *Tolkiehn*, *Wuensch*, dem Seminar zwei

Semester unter *Deubner* und *Jensen*. An historischen Übungen nahm ich teil bei *Schubert, Seraphim, Stolze*; an philosophischen bei *Goedeckemeyer*.

Ihnen allen spreche ich an dieser Stelle meinen Dank aus. In erster Reihe aber fühle ich mich verpflichtet Herrn Prof. Dr. *Wuensch*, der mir die Anregung zu der vorliegenden Arbeit gab und auch nach seinem Weggange von Kbg. sich ein warmes Interesse für ihren Fortgang bewahrte, und Herrn Prof. Dr. *Deubner*, der sie übernommen und mich bei Ausbau und Vollendung unermüdlich mit seinem Rate unterstützt hat; besonderen Dank sage ich auch Herrn Geheimrat Prof. Dr. *Rossbach* für einige freundliche Weisungen.

Nach kurzer Unterbrechung meiner Studien durch den Heeresdienst habe ich das Examen rigorosum am 22. Dezember 1914 bestanden.





10 JAN 1922



